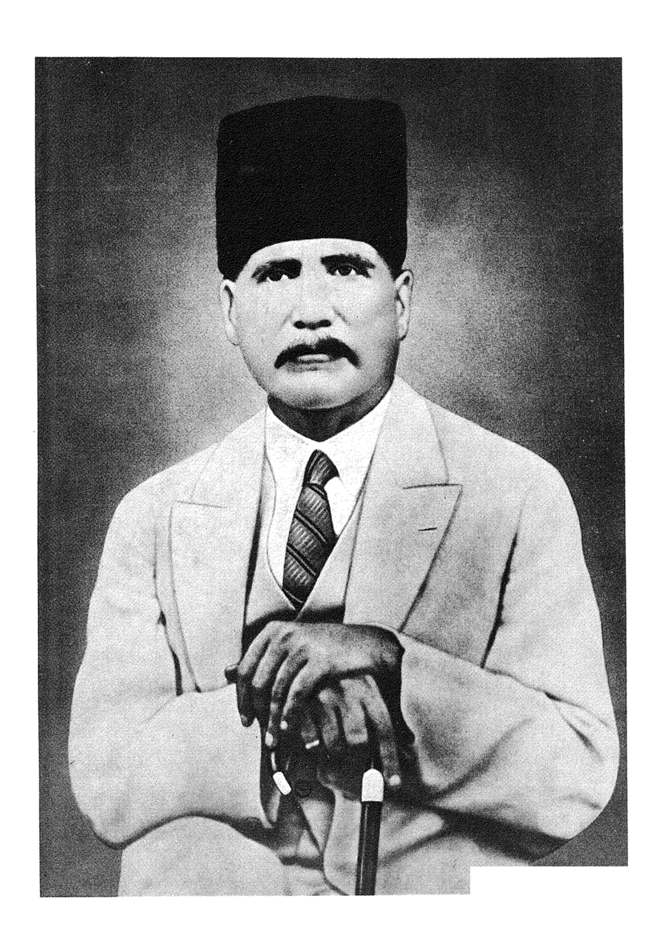

هنر و مردم
۳۲



هرمان هسه

اقبال

ينتمي السير محمد إقبال إلى ثلاثة أحياز روحية ، وهذه الأحياز الروحية الثلاثة هي منابع آثاره العظيمة ، وهي : حيز القارة الهندية ، وحيز العالم الإسلامي ، وحيز الفكر الغربي .

مسلم كشميري الأصل ، مثقف بالقرآن ، وبالفيدانتا ، وبالتصوف الفارسي - العربي ، وفي نفس الوقت متأثر بالفسفة الغربية وقضاياها ، عارف ببرجسون ، ونيتشه ، يقودنا في ممرات لولبية ، ترتفع شيئافشيئا داخل مناطق عالمه الخاص .

لم يعد متصوفا ، ولكنه أخذ العهد على (جلال الدين) الرومي ، ولم يعد من أتباع هيجل ، أو برجسون ، ولكنه ظل فيلسوفا متأملا .

إن قوة إقبال تنبع من مجال آخر ، من الدين والإيمان ، فهو تقي صالح ، قد نذر نفسه الله ، ولكن إيمانه ليس إيمان الأطفال ، وإنما إيمان رجل متحمس مجاهد ، وجهاده ليس جهاداً من أجل الله فحسب وإنما من أجل العالم أيضا ، فإن عقيدة إقبال موجهة للجميع ، وأمنية أحلامه هي إنسانية متحدة تحت راية الله ، وفي خدمته .

لن يجد المسافرون روحيا إلى الشرق في ثقافة إقبال الواسعة وفى حبة الفياض للتأمل ، أهم وأعظم جوانب عقله الجبار ، وإنما في قوة حبه وفي قدرته على التشكيل .

سيعجبون به من أجل تلك الشعلة الفياضة في قلبه ، ومن أجل عالمه الشاعري ، وسيحبون أعماله باعتبارها الديوان الشرقي الغربي .

Drei Reichen des Geistes gehört Sir Muhammad Ikbal an, drei Reiche des Geistes sind Quellen seines gewaltigen Werkes: die Welt Indiens, die Welt des Islam und die des abendländischen Denkens.

Ein Moslem indischer Abstammung, geschult am Koran, am Vedanta und an der persisch-arabischen Mystik, aber auch stark berührt von der Problematik westlicher Philosophie und mit Bergson und Nietzsche vertraut, führt uns in ansteigenden Spiralen durch die Provinzen seines Kosmos.

Nicht Mystiker mehr, ist er doch von Rumi geweiht. Nicht Hegelianer noch Bergsonianer mehr, ist er dennoch spekulativer Philosoph geblieben.

Seine Kraftquelle aber liegt anderswo, im Religiösen, im Glauben. Ikbal ist ein Frommer, einer, der sich Gott geweiht hat, doch ist sein Glaube ein kindlicher; er ist ganz männlich, glühend, kämpferisch. Und sein Kampf ist nicht nur ein Ringen um Gott, sondern auch ein Ringen um die Welt. Denn Ikbals Glaube erhebt durchaus den Anspruch auf Katholizität. Sein Traum ist eine in Allahs Namen und Dienst geeinigte Menschheit.

Den geistigen Morgenlandfahrern wird nicht die umfassende Bildung und nuancenreiche Spekulationslust Ikbals das Wichtigste und Große an diesem mächtigen Geiste sein, sondern seine dichterische Liebes- und Gestaltungskraft. Sie werden ihn um seiner Herzensglut und um seiner Bilderwelt willen verehren und sein Werk als den ost-westlichen Diwan lieben.



العدد ٣٢ ١٩٧٩ العام ١٦

تصدرها :
أنا ماري شيمل وألبرت تايلا

الفهرست

يقدم الناشر ودار النشر شكرهما لكل من ساهم بالمعونة في إعداد هذا العدد

ترجمات : K. Abduh, G. Ibrahim, S. Fahim, A.M. Hegazy, A. Malla

دار النشر : F. Bruckmann Verlag, Postfach 27, München 20, Bundesrepublik Deutschland

Nr. 32 1979 16. Jahr

FIKRUN WA FANN

Herausgeber:
Annemarie Schimmel und Albert Theile

الغلاف

غلاف هذا العدد الخاص عن محمد إقبال من تصميم الفنان الباكستاني انور شيمزا وقد وضعه خصيصاً لهذا العدد .

تظهر مجلة «فكر وفن» العربية مؤقتاً مرتين فى السنة ـ الاشتراك : ١٢ مارك ألماني غربي . ـ النسخة الواحدة : ٦ مارك ألماني : ثمن الاشتراك المخفض للطلبة : ٧٫٥٠ مارك ألماني . ـ تقدم طلبات الاشتراك الى دار النشر .

الطباعة : F. Bruckmann KG, Graphische Kunstanstalten, München

صف الحروف : Rheingold-Druckerei, Mainz

ادارة التحرير : Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH-3027 Bern, Postfach 83, Switzerland

محمد إقبال
وعلاقته بالثقافة الغربية

عندما نشرت عام ١٩٥٧ المستشرقة المعروفة آنا ماري شيمل أول ترجمة بالألمانية لمؤلف من مؤلفات الشاعر المسلم المعاصر والعلامة الكبير محمد إقبال إلى اللغة الألمانية، كتب هرمان هسه H. Hesse أحد الشعراء الألمان الكبار (المتوفي عام ١٩٦٣) كلمة افتتاحية قيمة أشار فيها إلى الحوار المثمر بين شعراء ومثقفي الغرب والشرق، هذا الحوار الذي عبر عنه يوهان فلفجانج فون جوته J. W. von Goethe برموز وصور شرقية شفافة وأفكار غربية عميقة في ديوانه الغربي ـ الشرقي (أو الديوان الشرقي للمؤلف الغربي كما سماه عبد الرحمن بدوي). ومحمد إقبال الذي درس في ألمانيا وأحب الفلسفة الألمانية وبالخصوص الشعر وممثله الكبير «جوته» قد أعطى في رسالته الشعرية المشهورة «بيام مشرق» جواباً عجيباً لجوته. فالشاعر الآنف الذكر «هسه» اعترف بالاستئناف والاستمرار لهذا الحوار بين الشرق والغرب من جانب محمد إقبال، وفهم بالحدس وهو غير مستشرق الدور الهام الذي لعبه العلامة إقبال ليس كمصلح للمجتمع الإسلامي في القارة الهندية فحسب، بل أيضا كوسيط بين ثقافتي الشرق والغرب، وكممثل بارز لهذا الحوار بين العالم الشرقي والغربي وخاصة بين الثقافة الإسلامية والثقافة الألمانية في قرننا هذا، وقال «هسه»:

«إن سير محمد إقبال ينتمي إلى ثلاثة أحياز روحية، وهذه الأحياز الروحية الثلاثة هي منابع آثاره العظيمة، وهي: حيز القارة الهندية، وحيز العالم الإسلامي، وحيز الفكر الغربي. فهو مسلم كشميري الأصل مثقف بالقرآن وبالفيانتا وبالتصوف الفارسي ـ العربي وفي نفس الوقت واقع تحت تأثير الفلسفة الغربية ومشاكلها المعقدة، قرأ وفهم برجسون Bergson ونيتشه Nietzsche يقودنا في ممرات لولبية ترتفع شيئا فشيئا داخل مناطق عالمه الخاص.

لم يعد متصوفا بعد ومع ذلك فإن جلال الدين الرومي هو الذي باركه، لم يعد ينتمي بعد إلى أتباع هيجل Hegel أو «برجسون»، ومع ذلك بقي فيلسوفا نظريا. إن ينبوع قوة إقبال يقع داخل مضمار آخر وهو التدين والإيمان. وإن إقبال كإنسان تقي قد نذر نفسه لله، ولكن إيمانه ليس إيمان الأطفال، بل أيمان رجل متحمس مجاهد. وجهاده ليس كفاحا عن الله فحسب بل كفاحا عن العالم أيضا، فإن عقيدة إقبال تدعي أنها موجهة للجميع، وأمنية أحلامه هي إنسانية متحدة باسم الله وتحت خدمته. أما الذين يتجهون روحيا إلى الشرق . . فيحبون آثاره كالديوان الشرقي ـ الغربي»

*

ومحمد إقبال ـ والحق يقال ـ هو المفكر الإسلامي الوحيد في العصر الحديث الذي امتدت شهرته أيضا إلى الغرب، فقد ترجمت منذ وفاته معظم مؤلفاته وأشعاره إلى أهم اللغات الأوروبية. وعلى الرغم من أن الكثيرين من المهتمين بآثاره قد سموه حقا بالشاعر الفيلسوف، إلاأنني أرى فيه أيضا شاعراً متنبئاً ثاقب الفكر يمتلك

حدس الفنان وقدرته على تشخيص مسيرة الحياة في القارة الهندية والمجتمع الإسلامي بكامله.

وعلى كثرة ماكتب عنه من دراسات وبحوث استوعبت الجوانب الأساسية من مراحل حياته وجعلته معروفا في نطاق واسع من العالم، إلا أنني أرى من الضروري هنا أن نعيد التأكيد مرة أخرى على جوانبها:

ولد محمد إقبال في يوم ٩ نوفمبر عام ١٩٧٧ في سيالكوت في البنجاب الشمالي، وكان أجداده قد هاجروا من بلاد كشمير، ويرجع تاريخ إسلامهم إلى ماقبل ٣٠٠ سنة. درس إقبال أولا في لاهور، وأتيحت له الفرصة أن يدرس عند المستشرق الانجليزى Sir Thomas Arnold الذي مهد لتلميذه الذكي الطريق للثقافتين الشرقية والغربية على السواء والذى أرسله فيما بعد إلى أوروبا لإتمام دراسته. فسافر محمد إقبال في سنة ١٩٠٥ إلى انجلترا حيث درس الفلسفة والحقوق في كمبردج Cambridge. وفي ربيع عام ١٩٠٧ قدم العالم الشاب إلى ألمانيا واقام في مدينة هيدلبرج Heidelberg الرومانطيقية الشهيرة ليتعلم اللغة الألمانية فيها. ثم سافر إلى ميونيخ في خريف نفس العام وقدم أطروحته للجامعة هناك للحصول على شهادة الدكتوراه، وكانت بإشراف الأستاذ الدكتور هومل Fritz Hommel احد المستشرقين المتخصصين في اللغات السامية، وكان موضوعها «تطور الفلسفة الميتافيزيقية في بلاد الفرس «The Development of Metaphysics in Persia». وبعد أداء الامتحانات والحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة عاد إقبال إلى انجلترا وأتم دراسة الحقوق فيها، ورجع فيما بعد إلى وطنه في اواخر سنة ١٩٠١ وأقام في لاهور، ولكنه قام بأسفار مختلفة إلى أوروبا والقدس وأفغانستان وإلى جامعات متعددة في الهند. وعاش في لاهور حتى وفاته يوم ٢١ أبريل سنة ١٩٣٨ التي كانت كما كتب عنها إلى صديق له من قبل: «هذه هي علامة المؤمن الحقيقي، إذا مات ارتسمت على شفتيه ابتسامة.»

لقد عمل إقبال في لاهور بالمحاماه، وفي وقت فراغه ألف كتبه وأشعاره باللغتين الفارسية والأوردية. وكان هدفه الجوهري (التوفيق) بين الإيمان والعلم أو بالأحرى بين الدين وعلوم العصر الحديث. وحاول أن يعيد التوازن المفقود في قرننا بين الدين والدنيا، وبين الروح والمادة، وكان القصد من وراء ذلك إصلاح الفكر الديني في العصر الحديث (تحت شروطه وظروف العصر الحديث) وتؤكد ذلك مجموعة من المحاضرات ألقاها في بعض الجامعات الإسلامية في القارة الهندية: في على گره ومدراس وحيدر آباد باللغة الإنجليزية، وكان عنوانها The Reconstruction of Religious Thought in Islam اي «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، وفي هذا العنوان، ولا شك تلميح وإشارة إلى كتاب الإمام الغزالي «إحياء علوم الدين».

ويجب علينا أن نرى قصده الديني وموقفه المثالي من واقع الحقائق الجديده في الحياة وبهذا استطاع وضع أسس سياسة جديدة في الهند، وتمكن أن يصبح الوالد الروحاني لدولة إسلامية جديدة، وقد قال بهذه المناسبة وهو مايطابق «أما الدول فتولد في صدور الشعراء وتنشأ وتموت في أيدي أهل السياسة».

وبعد عودته من أوروبا ببضع سنوات أحدث في نفوس مواطنيه هزة عنيفة بقصيدتيه المشهورتين وعنوانهما: «الشكوى» و«جواب الشكوى» ويشير في هاتين القصيدتين إلى الحالة المؤسفة التي آل اليها المسلمون في القارة الهندية بسبب فقرهم وقلة نشاطهم الثقافي والفكري. وقد دعا إلى الرجوع إلى مصادر دينهم الأصيلة والاحتكاك بالعالم المعاصر على أساس القيم الجوهرية الإسلامية. ودعا أيضا إلى هذا المبدأ في مؤلف آخر، وكان عنوانه «بس جه بايد كرد؟» أي «ماذا يجب علينا أن نفعله؟». ودعا في المؤتمر السنوي «للاتحاد الإسلامي» في مدينة الله آباد في سنة ١٩٣٠ إلى تأسيس دولة إسلامية مستقلة في الشمال الغربي للقارة الهندية، وكان هذا نتيجة منطقية ضرورية لتاريخ

المسلمين وحكمهم لأكثر من الف عـام، وللظروف القـائمة في القـارة الهندية، وقد رأى إقبـال أن الهندوس من جهة والمسلمين من جهة أخرى يمثلون نظامين اجتمـاعيين - متبـاينين كل التبـاين لدرجة أنهمـا قد يمثلان أمتين مختلفين عن بعضهمـا تمـام الاختلاف. فولدت دولة باكستـان من أفكار إقبـال الشـاعر الفيلسوف بعـد وفـاته، ولا مجـال للشك في أن محمد إقبـال كان شاعر الإسلام الجديد وفيلسوف المسلمين النـاهضين.

ونقترب الآن من موضوعنـا وهو علاقة العلامة إقبـال بالعـالم الغربي وبالثقافة الغربية وعلى الخصوص بالثقـافة الألمـانية التي أحبهـا كثيرا، وتأثيرهـا عليه في تكوين نظامه الفكري الرائع لاصلاح المجتمع الإسلامي. وإذا أردنـا أن نتأمل احتكاك فكر محمد إقبـال الديني بالثقـافة الغربية وخاصة بالثقـافة الألمـانية نستطيع أن نشير إلى ثلاث حلقات متداخلة بعضهـا في بعض وهي الفلسفـة وعلم النفس والشعر، وهذه الحلقات مرتبطة بالتفكير الديني للمؤلف كما نراهـا واضحـة في كتاب له بعنوان « تجديد الفكر الديني في الإسلام »، ونستطيع أيضـا أن نرتبهـا هكذا: « الفلسفة والدين » أو « علم النفس والدين » أو « الشعر والدين ». وقد حـاول إقبـال أن يدعم الفكر الإسلامي أيضا بوسـائل فلسفية فأقـام الفلسفة الدينيـة لأول مرة على أسـاس إسلامي . . . وقـال:

« . . . فواجب كل مسلم معـاصر أن يعمل فكره لتنظيم الإسلام كله من جديد بدون أن يغفل المـاضي ».

وهذا النوع من التفكير وهو إمكان تنظيم الفكر الإسلامي على أسس ومقتضيات العصر الحديث هو ضروري لكل مسلم وخاصة للمسلم المثقف حتى يتلاءم والنهضة الحديثة. وأظهر إقبـال في محـاضراته ومقـالاته وأشعاره كيف يستطيع المسلم أن يبقى مسلمـا صالحـا دون أن يتنـازل عن استنتاجـات العلوم الغربية المعـاصرة. ورأى أن واجبه هو العمل على تقوية وتشجيع المسلمين على التمسك بدينهم. وقدم لهم فلسفة دينـاميكية للحيـاة تجعل لوجودهم في هذا العـالم المعاصر معنى خاصا. وبطبيعة الحال فقد استمد إقبـال بعض اصطلاحاته وتعـابيره وأفكاره الفلسفية من الفلسفة الألمـانية، واستعملهـا في تكوين نظـامه الفلسفي الجديد. ومع ذلك فإن أهم مبادئه الفلسفية الجديدة تعتمد على المصادر الإسلامية الأصيلة والتصوف الإسلامي، وهو المفهوم الذى يطلق عليه الـ« خودى » (Ego) وهو « ألانـا » أو « الذاتيـة » الإلهية والإنسـانيـة.

ولنرجع الآن إلى اهتمـام إقبـال بفلسفة الغرب في زمانه وأيضا بتأثيرهـا عليه. فقد كان يهتم وهو في شبابه بفلسفة هيجل Hegel (المتوفى عـام ١٨٣٢)، واعترف لهذا الفيلسوف الشهير بالدرجة العـالية في التجريد والخيـال، ووجد في فلسفته علاقـات تربطهـا بنظريـات معينة بالصوف الإسلامي، وخـاصة بنظرية « وحدة الوجود » وقد ذكر هيجل فيمـا بعد كثيرا في قصائده وأشعاره وقـال في قصيدة جـاءت بكتابه « بيـام مشرق » أي « رسـالة من الشرق » مـايلي: -

« إن حكمته عقلية، لم تدخل خلوة الزفـاف مع المحسوسات وإن كانت . . . قد تزينت بلباس العرس. هل تعرف من هو طير عقله الذي حلق به في اجواء السمـاوات؟ كان دجاجة وضعت بيضة من فرط الوجد بدون مشـاركة ديك. »

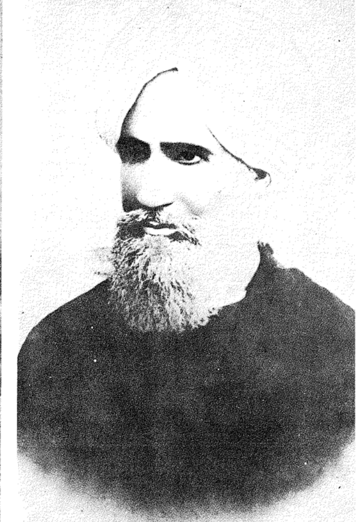
وقـال في مكان أخر:

« إن هيجل في نظر الملة الألمـانية أكبر من افلاطون، وفي الحقيقة هو أكبر منه إذا اخذنـا بنظر الاعتبـار قوة الخيـال. »

وهنـاك شاعر كبير وفيلسوفـان مشهوران في أوروبـا قد أثروا تأثيرا عميقـا في إقبـال وفي تكوينه لتنظيمه الفلسفي



والدة إقبال

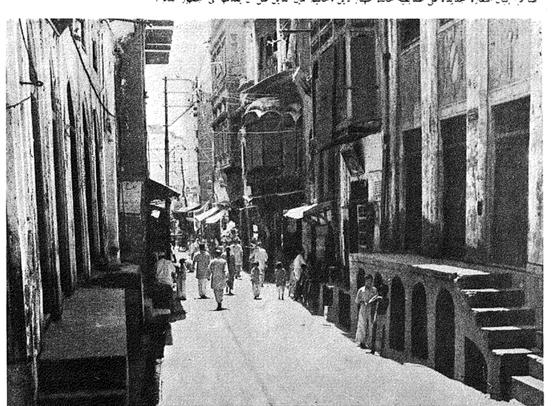


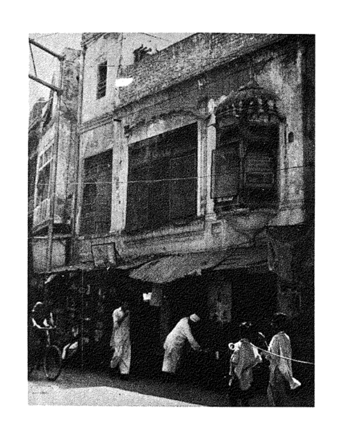
والد إقبال



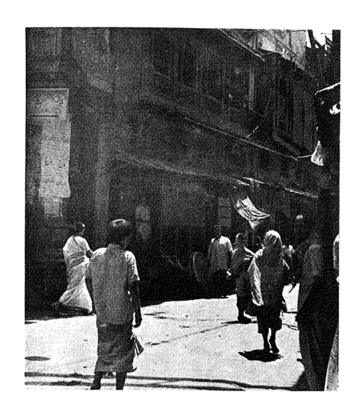
المدرسة التبشيرية الاسكتلندية في سيالكوت حيث تلقى إقبال تعليمه ، وتابع دروسه في الأردية والعربية والفارسية .

بازار الحكمة
هنا قرأ إقبال أشعاره الجديدة على صديقيه حكيم شهاز دين وحكيم أمين الدين قبل أن يقدمها الى الجمهور العام .





البيئة التي عاش فيها إقبال في لاهور بين عام ١٩٠٠ وعام ١٩٠٥

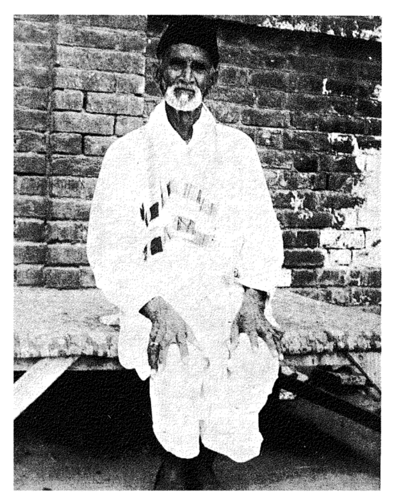


مدينة لاهور في أوائل القرن العشرين .

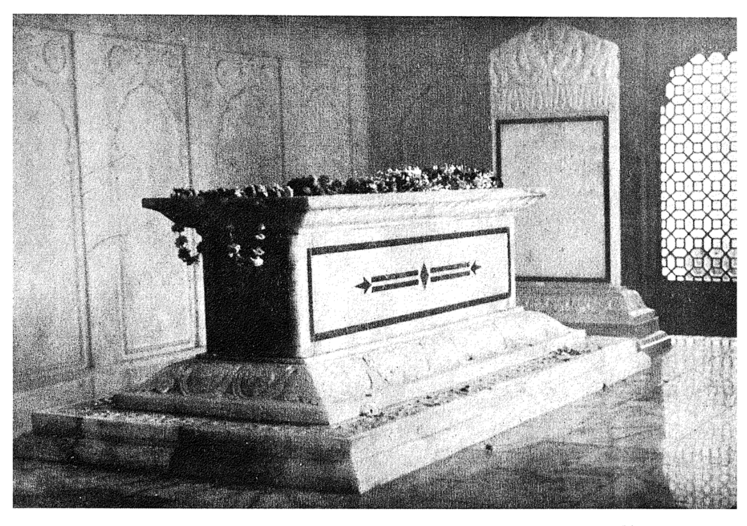


إقبال عام ١٩٣١ في لندن في طريقه الى حفل بقصر باكينجهام ، وبصحبته محمد ظفر الله خان .

غرفة نوم إقبال
هنا قضى إقبال أعوامه الأخيرة ، على سرير المرض ، وفي التأمل ، وهنا كان يستقبل أصدقاءه ومعارفه ، الى أن توفي في الحادي والعشرين من أبريل عام ١٩٣٨ .



علي بخش ، خادم إقبال الشخصي خلال ٣٩ سنة .



قبر إقبال

هذه الصور مأخوذة عن المؤلف التالي :

سيد وحيد الدين ، **«اقبال فى صور»** ، كراتشي ، الباكستان ، ١٩٦٥ .

والفكري وهم جوته، نيتشه، وبرجسون الذي كان ينتهج سبيل الفلسفة الحيوية (Vitalism) تلك التي كانت لها علاقة بالاتجاهات المعاصرة في مجال الفيزياء والبيولوجيا ونظرية النشوء والارتقاء. ولم ينتهج برجسون وحده المنهج المنهج هـذا الفلسفي بل ذهب إليه أيضا آخرون من الألمان ومنهم أوكن Eucken ولوتسه Lotze.

تكلم برجسون عن الـ« élan vital » أي وثبة الحياة، وهو مبدأ الانطلاق الخلاق الموجود في الطبيعة وفي الكون كله، هذا المبدا الكوني الذي أجاز لنا أن نقارنه بالمبدأ الكوني في عقيدة جلال الدين الرومي الصوفي الفارسي الكبير وهو مايطلق عليه العشق الخلاق وأخذ إقبال من برجسون فكرة الـ « évolution créatice » أي التطور الخلاق، هـذه الفكرة التي توافق فكرته عن التطور المتدرج لمبدأ الأنا (Ego) أو باللغة الفارسية « خودي » في فلسفته الذاتية.

ولم يتبع إقبال تقسيم الزمن لدي برجسون الى نوعين من الزمن (le durée) وهو الوقت أو الزمن الدنيوي في تتابعه و(l'intuition) الزمن خارج الدنيا أي في الآخرة أوفي وجد الصوفي، حيث لا يكون هناك مفهوم للزمن وهو ما اصطلحنا عليه في حياتنا الدنيوية. ولكنه اضطر إلى البحث العميق في مشكلة مفهوم « المكان والزمان » وواجه نظريات الفلسفة وعلوم الطبيعة المعاصرة أي نظريات اينشتين Einstein ورسل Russell ووايتهيد Whitehead بنظريات وخبرات المفكرين والمتصوفين المسلمين. ويذكر بهذه المناسبة خاصة الأشعرى وفخر الدين العراقي الصوفي الفارسي الكبير (الذي اقام مدة طويلة في مدينة ملتان في البنجاب).

ويتضح من خلال مناقشة مفهوم الزمن مدى ارتباط علوم الطبيعة والفلسفة والتصوف بالرغم من مناهجها وخبراتها المختلفة.

وتأثر إقبال أكبر تأثر في فلسفته الديناميكية بنظريات الفيلسوف الألماني نيتشه (المتوفى عام ١٩٠٠) إذ فهم تنظيمة الفكري فهما تاما مما يدل من طريقة فكره السابق تماما. وأعطى لشخصية الفيلسوف المنكوب دوراً هاماً ومكاناً خاصاً في أعماله الأدبية وذكره في كل مؤلفاته القيمة مثل « جاويد نامه » أو « بيام شرق » أو « تجديد الفكر الديني في الإسلام ». ومع كونه اعترض على نظرية « التكرار الأبدي » فقد انتقى بذات الوقت أهم مبادئه كإرادة القوة أو الإنسان الأعلى ليطورها ويربطها بنظرية الإنسان الكامل في تراث التصوف الإسلامي. وكما نعرف فهناك تفاسير جمة ومتعددة من جانب مختلف المفكرين الأوروبيين لفلسفة نيتشه، ومن بينهم الفيلسوف الوجودي الألماني كارل يسبرز K. Jaspers الذي كان قد درس في جامعة بازل Basel حيث كان يدرس نيتشه والمتوفى سنة ١٩٦٩. إن هذا المفكر هو أول من اطلق على نيتشه لقب الفيلسوف الوجودي المطلق.

أما الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر M. Heidegger مؤسس الفلسفة الوجودية المتوفي سنة ١٩٧٦، فقد قال عن نيتشه: « بعد موت الله كان واجباً عليه أن يبحث عن الله أي عن إله جديد لكونه كان متيقنا بوجود حقيقة كونية، وهو بذلك اتبع افلاطون على الرغم من جهاده العنيف ضد الافلاطونية كمنهج فلسفي غير صحيح ». وقد ذهب شوبرت W. Schubart في كتابه « Religion und Eros » نفس الوجة موافقا تفسير هيدجر عندما قال بخصوص نيتشه:

> « ليس نيتشه سوى قديس وأكثر من هذا فهو عدمي ديني يستصرخ الله المجهول ».

ونعترف بهذه المناسبة بأن المفكر هيدجر قد وضع نيتشه في موضعة الحقيقي كمقلد للفلسفة الغربية بإعتباره باحثا عن الحقيقة المطلقة، وهو بذلك يقترب من تفسيرات محمد إقبال لفلسفة نيتشه. فنيتشه توقف عند قوله « لا إله » ولم يتمم الجزء الثاني للشهادة « إلا الله » في عقله. وهكذا قال إقبال بحق عنه:

« قلبه مؤمن ولكن عقله كافر ».

معتمدا بذلك على أحد أحاديث الرسول صلعم:

« لسانه مؤمن وقلبه كافر » . . . منددا بإبن سلط الشاعر الجاهلي - وذلك لأن محمد إقبال قد شعر بأن نيتشه مازال في حاجة إلى شيء آخر لانه لم يجد في مسيحية القرن السابق ذلك الإله الذي يبحث عنه.
وقدم إقبال الذي أراد خلق شخصية إسلامية معاصرة في كتابة الشيق « اسرار خودى » أي « أسرار الذاتية » نظريات مشابهة لنظريات نيتشه. وزعم إقبال تحت تأثير من المصحف الكريم والنظريات الصوفية عن الإنسان الكامل بأن الإنسان القوي - ويوجد هنا أيضا تلميح إلى الإنسان الأعلى لنيتشه - خليفة الله في هذه الدنيا، وقال:

« إن الذاتية أساس الحياة فالله تعالى ذات والإنسان ذات وحياة الإنسان تتجلى في هذه الذاتية. »

وقال في نفس الكتاب عن مبدأ « خودي » أي الذاتية الشاملة:

« پيكر هستى زآثار خودى است
هرجه مى بيني زاسرار خودي است » أي « شكل أو ظاهر الوجود هو من آثار الذاتية - كل ماترى هو من أسرار الذاتية ».

وهذه أفكار شقيقة لأفكار فلسفة المذهب الحيوي. أما فكرة التطور الأبدي حتى إلى مابعد الموت فهي أيضا توافق نظرية هذا المذهب.
ودعا إقبال في كتابه المذكور المسلمين إلى أن يفهموا أن الإنسان خليفة الله. كما قال القرآن المجيد:

« وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة. »

والواجب أن يصير الإنسان بتمام خليفة الله عاملا في إصلاح الدنيا. ويتضح هنا اختلاف نظامي إقبال ونيتشه. وكتب إقبال قائلا:

« لقد ظن نيتشه المسكين أن الرؤيا التي أوحيت اليه عن الذات الكاملة ستتحقق في عالمنا هذا، عالم الزمان والمكان ».

وعندما أدمج إقبال في فلسفته الدينية الجديدة عناصر من الفلسفة الغربية حاول أيضا وضع أسس لعلم النفس الإسلامي يدرس استدلالات علم النفس المعاصر وعلاقتها بالخبرة الدينية أو الصوفية، وفعل هذا خاصة في محاضراته "Knowledge and religious experience". "Is religion possible?" "The conception of God and the meaning of prayers."
أي: « العلوم والخبرة الدينية » و « فكرة الله ومعنى الصلاة » و « هل الدين بمستطاع ؟ » (هل التدين ممكن ؟)
وزعم بهذه المناسبة الأستاذ الأمريكي W. James الذي استعمل طرق التأمل السببي ومناهج بيولوجية في دراسة الخبرات الدينية، بأن الخبرة الصوفية تفترض الانشقاق والقطيعة مع الوعي ولا يوجد على ظنه حقيقة مطلقة. وحسب تصوره - الدين هو مجموع الإحساس والشعور الإنساني بالعلاقة بهذا الواقع الذي يسمى الإلهي.
وبطبيعة الحال يعارض إقبال بحزم مثل هذه النظريات التي ترى في الدين وسائل بيولوجية فقط، بل الذات والمعنى هوالإيمان في ظن إقبال. وابرز وآرائه بحق أن للخبرات الباطنية التي يعبر عنها في الآداب الدينية والصوفية لكل أديان العالم قيمة المعرفة المطلقة، بخلاف وجهة علم النفس المعاصر. ويرى بهذه المناسبة أن ليس لفرويد Freud ويونج Jung مناهج واصطلاحات للتعبير عن خبرات صوفية بطريقة مناسبة.
وقال صحيح أن فرويد قد قدم خدمة كبيرة للدين عندما قام بالفصل بين مفهوم الإله والشيطان. ولكن أهم النظريات لهذه السيكولوجية ليست لها أدله تعتمد على

حجج وبراهين معقولة. ونقض يونج Jung أيضافي عدة مرات مبادئه الموضوعة في مؤلفاته: ومن هنا يتضح أن التحليل النفسي قدوضع لعلاج تشوشات وعقد نفسية نشأت بسبب أخلاقية مزورة دخيلة على المسيحية الحقيقية لا تصلح للبلدان الإسلامية، لأن المثل الأعلى للاسلام هو التوازن بين العقل والقلب والجسم، ونلاحظ تطبيق هذا المبدأ في كل قرون التاريخ الإسلامي. وقد حارب نيتشه أيضا الأخلاقية المزورة في المسيحية و«التابوه» (بمعنى الحرام والممنوعات الناتجة عنها) وأرجعها إلى اتجاهات يهودية معينة. وكتب إقبال بهذا المعنى في محاضرة بعنوان «هل التدين ممكن ؟».

ويقدم إقبال على سبيل المقارنة وصفاً لخبرات نفسية وصوفية دقيقة مقتبسا من مؤلفات الشيخ أحمد سرهندي. ولوعرف إقبال حركة «التصوف الألماني» في القرون الوسطى والثروة الكبيرة لأدب التصوف هذا، لخرج بنفس الاستنتاجات في مجال علم النفس. أدخل محمد إقبال إلى مجال السيكولوجية اللاشعورية «الأنا» Ego كعنصر أساسي ومستقر. وفي رأيه أن مفهوم «الأنا» أو الذات الإنسانية تقوم على الذات الإلهية الكبرى، وهي عنصر من العناصر الهامة في بناء الواقعية.

ووجد إقبال في مناقشته الروحية تجانسا مع الآداب والشعر الألمانى وكان يقدر جوته Goethe كثيرا ويقدر فكره الشامل وشجعه جوته بديوانه الغربي الشرقي على تأليف كتابه «بيام مشرق».

وألف كثيرا من قصائدة وأشعاره على نهج وأسلوب جوته، وكان جوته فى نظر إقبال أكبر شاعر في أوروبا، فكتب يقول:

«يعيد شكسبير وجوته التفكير مرة أخرى في فكرة الخلق ولكن بينهما اختلاف كبير. فالإنكليزي الواقعي يفكر في الإنسان الفرد وجوته المثالي بفكر في الكون ككل. وشخصية فاوست Faust وهي أشهر دراما كتبها جوته - فردية في الظاهر فحسب وهي في الحقيقة تمثل الإنسانية كلها» وكتب إقبال في مناسبة أخرى أن دراما فاوست أقرب إلى الملة الالمانية منها إلى دين الانجيل. وبالرغم من انه كان يقدر أيضا شكسبير ودانتى Dante الشاعر الإيطالي المشهور إلا أن جوته في نظره هو أكبر شاعر في العالم الغربي كما كان جلال الدين الرومي أكبر شاعر في العالم الإسلامي. ويعبر عن رأيه في هذه القصيدة الجميلة المذكورة فى كتابه «بيام مشرق».

«جلال وجوته»

شاعر الألمان في روض إرم
فاز بالصحبة من شيخ العجم
شاعر يشبه ذا العالي الجناب
ما نبيا هو لكن ذو كتاب
قضى للعارف بالسر القديم
ما وعى إبليس والشيخ الحكيم
فاجاب الشيخ يارب العلاء
انت صياد ولكن في السماء
قد خلا فكرك في القلب السليم
فأجد الروح فى الكون القديم
فرأيت الدر في قاع البحار
ودبيب الروح من خلف الستار
ليس كل قد تجلى العشق له
ليس كل اهل هذي المنزلة
قد تجلى لسعيد ألمعى
مكر ابليس وعشق الادمى

(ترجمة: عبد الوهاب عزام)

وكان جلال الدين الرومي بما يمثله من التصوف الإسلامي يوافق النسق الفكري الجديد لإقبال ،وبالرغم من أن إقبال عرف جيداً تأثير افلاطون وأرسطو، وخاصة بكتابه المنطق «الارغانون»، على الثقافة الإسلامية، فقد كان يعارض كل نوع من الفلسفة المجردة والذهنية لها، كالمبدأ الأعلى، وهى عرفان الحقيقة عن طريق الذهن. وكان

إقبـال يفضل الفلسفة التجريبيـة والإرادية ، وكان يفضل لذلك مفكرين وفلاسفة مثل برحسون ونيتشه . أو الرومي الذي يوافق فلسفته وخاصة مبدأ العشق العيني الذي يعتبر العشق كالقوة الكونية الموجودة في كل الكائنـات ، ومصدره الله تعـالى وبالمقـارنة بين العقل والعشق نرى أن للعشق دائمـا عند الرومي أكبر درجة . ويبـالغ الرومي في العشق فيشبهه بالوجود نفسه أو بذات الله .

وهكذا قـال : « گر نبودى عشق هستى كي بـدى » أي « لولم يكن العشق لمـا كان الوجود » .

وإذا أردنـا أن نعتبر محمد إقبـال مجددا إسلاميـا معاصرا ، فمن الواجب أن نتتبع السلسة المستمرة للمجددين المسلمين في القـارة الهندية التي يندرج فيهـا . ولأننا نستطيع أن نراقب في القرن السـابع عشربدء النهضة ، وأشير إلى الشيخ أحمد سرهندي وكذلك إلى شـاه ولى الله من دلهي الذي يعتبره إقبـال آخر معلم كبير في الدين الإسلامي . ويعتبر إقبال في الأدب الإسلامى المعاصر بالمقارنة مع هؤلاء المجددين مجددا بوجهة نظره واتجـاهـاته الإصلاحية . وبالاختصـار فـاننـا نرى أن جمـال الدين الأفغاني كرائد للنهضة كان أيضـا نموذجـا لمحمد إقبـال . ومن الثـابت انه نشأ منذ أوائل الاستعمـار الأوروبى في العـالم الإسلامي تفكير جديد عن القيم الجوهرية للثقـافة الإسلامية كرد فعل للاستعمـار . وللسيد أحمد خـان في القرن السابق أفضال كثيرة في تجديد المجتمع الإسلامي فى الهند عندما أسس أول جامعة إسلامية بأسلوب حديث قائم على النمط الإنكليزى في عليكره سنة ١٨٧٥ ، وكل هذا رغم المعـارضة العنيفة للفقهـاء الرجعيين . وتطورت هذه الجـامعة إلى مركز اسلامي له أهمية كبرى . أمـا إقبـال فكان الرجل الذي أعطى لحركة الإسلامية في القـارةالهندية دفعة قوية ببرنامجه في ساعة عصيبة ، عندمـا ألقى خطبته المشهورة فى ٣٩ ديسمبر سنة ١٩٣٠ ، ونـادى فيهـا لأول مرة بتأسيس دولة إسلامية مستقلة في القـارة الهندية . ويقـارن في هذه الخطبة بين الكنيسة المسيحية وتطور الدول المختلفة في أوروبـا ، ويشير إلى هذا الاختلاف الجوهري لفهم الدولة الإسلامية ، أي التوازن بين الدين والدولة ، فهمـا المنظران الظـاهران لحقيقة واحدة . ويرى إقبـال أن الغرب قدترك الأخلاق الحميدة للسيد المسيح عليه السلام ، وبدلهـا بأنظمة سيـاسية بعيدة عن الدين ، وذلك على أسـاس فكرة الفصل بين الدين والدولة وبهذا أبعدت المسيحية شيئـا فشيئـا عن الحيـاة السيـاسيـة في الدول الأوروبية . والقومية الأوروبيـة هي نتيجة للتفكك الديني الذي أدى فيمـا بعد إلى الحرب العـالمية الأولى . وقـال محمد إقبـال بأنه لا يمكن وجود تطور متشـابه في العـالم الإسلامي بسبب مبدأ التوازن بين الدين والدنيـا أو الدولة . وبالرغم من ذلك فقد رأى إقبـال في الحركة القومية غير المحدودة خطراً داهمـاً على مستقبل الدول الإسلاميـة .
ولهذا السبب أيد إقبـال تأسيس دولة إسلامية في الهند ، دولة تقوم على الدين الإسلامى وحده بالرغم من اللغـات المتعددة في هذه المنطقة وفى آخر خطبته أكد إقبـال :

« إنه في اللحظـات الخطيرة في تـاريخ المسلمين كان الإسلام هو الذي يحـافظ على المسلمين وليس العكس » .

ونود الآن بمنـاسبة عيد ميلاد محمد إقبـال المئوى أن نلقى نظرة عـامة على هذه السنوات المـائة من التـاريخ الإسلامى وبالخصوص سنوات مـابعد الحرب العـالمية الثـانية ، وباختصـار نريد أن نرى ـ كنموذج لنـا ـ مراحل النهضة ووجهـات النظر المختلفة عنهـا في البلاد العربية والإسلامية ونقـارنهـا بنظريـات إقبـال وتنبؤاتـه .
نلاحظ وجود ثلاث مراحل مختلفة ، ونجد حتى اليوم ممثلين لهذه المراحل الثلاث لدي رجـال الفكر في كل البلدان الإسلاميـة :
المرحلة الأولى وهي التي تتمثل في المحـافظين ، ولهذه المرحلة أتبـاع كثيرون من العلمـاء والفقهـاء . أمـا المرحلة

التـاريخية الثـانية فتتميز بموجة التحرر المطلق وذلك بتأثير الغرب وهذا اتجـاه خطير بالنسبة لكل تراث ديني وفكري. أمـا المرحلة الثـالثة فهـي التي تضم جماعة تتميز باحترام كل القيم الوطنية والدينيـة التي تم اكتشـافهـا من جديد.

وتضم هذه الجماعة فروعـا مختلفة من المثقفين في العـالم الإسلامي، غير أن هدف هذه الجماعة هو التقدم والتطور في كل الميـادين. وذلك باحترام التقـاليد الإيجابية وتكييفهـا حسب مقتضيـات العصر الحديث. وليس من الممكن في هذا الجدل الروحي مع العـالم المعـاصر الذي يعتمد على تطور علوم الطبيعة والتكنولوجيـا وحدهـا أن نرجع إلى القرون الوسطى وإلى الانعزالية المطلقة أو الاكتفـاء الذاتي. وهذا هو التفسير الرومانتيكي لتـاريخ الثقـافة الإسلاميـة.

ونحن نعرف من تـاريخ الشعوب الإسلامية أن العصور الذهبية والزاهرة في الإسلام كانت دائمـا هي العصور التي حدث فيهـا تبـادل واسع للفكر والمعرفة في كل المجـالات واحتكاكات بثقافـات أخرى. ومن الخطأ أن نتصور أن الانغلاق على النفس هو الوسيلة الوحيدة لمحافظة على التراث. ويتعلق الأمر بالنهضة الإسلامية وبعـالم تغير ويتغير باستمرار وبالحفاظ على القيم الجوهرية للثقافة الإسلامية في نمط حياة يحكمها التقدم السريع في التكنولوجيا وينتشر في ربوع الأرض كله. وكثيرا مـا سمعت من مثقفي العرب أنهم يريدون الأخذ بأسباب التقدم مجردا عن آثـاره السلبية، يريدون بذلك وضع التقدم التكنولوجي ببساطه فوق الأساس الإسلامي في مجموعه، حتي تعود البلدان الاسلامية إلى سـابق مجدهـا، ويرون أن هذا من شأنه أن يخطو بالبلاد الإسلامية إلى ازدهـار جديد. وهذا رأى مثـالي نلقـاه في جميع الأوساط المثقفة في العـالم الإسلامي وإلى جانبه نجد كثيرين يذهبون إلى أنه ينبغي الابتعـاد عن الغرب غـاية الابتعـاد حتى لاتقع بلادهم مثله ضحية لتدهور ديني وسقوط وثقـافي.

وإذا نظرنـا إلى افكار إقبـال في العلاقة بين الدين والدولة نرى أن لأقواله أهمية كبرى، وحدس بعيد النظر للدول الإسلامية جميعـا، ولهذا ندرك لماذابدأت قوة اشعـاعه تزداد بعد وفـاته، ولم ندرك قصده إلا منذ وقت ليس ببعيد.

والإسلام بكامله من النـاحيتين النظرية والعملية يستطيع - كمـا يرى إقبـال - أن يقدم للعـالم المعـاصر حل مشـاكله، يعني حل مشاكل الإنسـان الفرد بصفة خاصة والدولة بصفة عـامة.

ورأى إقبـال من بعيد أن هذا الجدل المعـاصر أي استقطـاب التفكير الديني الأصلي والتفكير الإيديولوجي أخذ يدخل شيئـا فشيئـا إلى البلدان الإسلامية. وقد رد إقبـال في فلسفته الذاتية الموجودة خاصة فى كتابه «اسرار نـامه» على هذا الجدل بإجابة لا تحتوى على إيديولوجية جديدة تقوم على الخداع والظلم والقمع الجديد للإنسـان، بل بفلسفة ديناميكية وعملية لبنـاء الشخصية الإنسـانية رابطـا إيـاهـا بالمبدأ الأساسي الإلهي.

وإني أراقب دولة باكستـان. وأرى بأنهـا بعد التمتع بربيع زاهر قضت مرحلته الأولى، قد أخذت تصطلى بوخز صيف اشتدت حرارته ولانعرف أثر فاكهة ستقطف في الخريف، ونرى نفس الأحوال في معظم البلدان الإسلامية التي أكتشفت بعد تخلصهـا من الاستعمـار شخصيتهـا من جديد ويجب عليهـا الدفاع عن هذه الشخصية المكتشفة.

وإذا أردنا أن نتكلم بالرموز فاننا نقول: في مبدأ الأمر تأتى الملائكة بسيوفهم. وظهور الملك يحمل سيفـا هو رمز للحرب الروحانية العصيبة. ومن الطبيعي أن العـامة لاتستطيع أن ترى الملك بعيونهم، ولكنهـا تدرك نتيجة هذا الصراع بايجابيـاته أو سلبياته فيمـا بعد في الحيـاة السياسية والثقـافية والدينيـة للدول المختلفة.

وتتضح كلمـات شهاب الدين يحيى السهروردي (المقتول سنة ١١٩١) التي يعبربهـا عن رمزي الشرق والغرب، حيث تدل كلمة الشرق على الإشراق والنور والحيـاة، أي

أن الإشراق من الشرق وتدل كلمة الغرب على الغروب والدمار. وكان السهروردي يتكلم بذلك عن « الغربة الغربية »، فأصبحت كل من الكلمتين تحمل معنى خاصاسميت من أجله بهذا الإسم المتداول الآن. والشاعر الرومانتيكي نوفاليس Novalis يعبر بذات الرموز والصور عن الشرق عندما قال « الشرق هوالدين الكبير في أعماق قلوبنا ويعني بهذا أن كل الأديان والنظريات الكبيرة للانسانيةجاءت من الشرق.

وهذا الجدل الروحاني الآتي سيظهر ما إذا كان العالم الإسلامي سجين « الغربة الغربية » آنفة الذكر أم أن الشرق سيقدم لنا من جديد النور والإشراق الحقيقي. ولو رجعنا ثانية إلى أهم افكار محمد إقبال فسوف نجد أن الإنسان لا يستطيع أن يكون إنساناً كاملا وحقيقياً إلا إذا رأى نفسه عبد الله وخليفته في الأرض. وهذا القول هو الأساس الذي يحوى في حد ذاته جوابا يرد على كل الإيديولوجيات في القرن التاسع عشر والعشرين، وهي إجابة لها أهمية عظمى لعالم يصبح أكثر فأكثر عالما واحدا.

وإذا نبذنا هذا الفكر الأساسي فسوف تنفجر كارثة عالمية ثالثة وترى كل البشرية بشرورها وبلائها بصورة تفوق تصورنا بغض النظر عن أي دين كان أوثقافة كانت أو تنظيم سياسي خاص.

ولهذا السبب يرى محمد إقبال أن الوقت قد حان لأن يتعاون المؤمنون في الشرق والغرب سويا تطبيقا للحديث الشريف « المؤمن مرآة أخيه » والمنقذ الوحيد للعالم هو الخضوع لله وحده.

وقد ذكر جوته نفس هذا المعنى في ديوانه الغربي الشرقي حيث قال:

« من الجنون أن يفرض الإنسان في كل حالة رأيه على الآخرين ويمجده، وإذا كان الإسلام معناه التسليم لله فإننا على الإسلام نعيش ونموت جميعا ».

(وضع هذا المقال بالعربية)

المراجع :

Translation of Dr. M. Iqbal's Shikwāh and Jawāb-i Shikwāh = Anthropos 37–40 (1942–45)

A. Bausani, The concept of time in the religious philosophy of Muhammad Iqbal = Die Welt des Islams N. S. 3 (1954) 158–186

J. Fück, Muhammad Iqbal und der indomuslimische Modernismus = F. Meier (Hrsg.), Westöstliche Abhandlungen (Wiesbaden 1954) 356–65

A. Schimmel, Gabriel's Wing. A study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal, Leiden 1963.

عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وشعره وفلسفته (كراجى ١٩٥٤).

راشد الحيدرى: محمد إقبال والثقافة الألمانية = فكر وفن ٢، ١٩٦٣، ص ٢٤ - ٣٣.

Muhammad Iqbal, Botschaft des Ostens (übers. von A. Schimmel), Wiesbaden 1963

Muhammad Iqbal, Das Buch der Ewigkeit (übers. von A. Schimmel), München 1957

Muhammad Iqbal, The Mystery of Selflessness (übers. von A. J. Arberry), London 1953

Muhammad Iqbal, Persischer Psalter (ausgewählt und übers. von A. Schimmel), Köln 1968

Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (hrsg. von J. Iqbal), Lahore [6]1968

Muhammad Iqbal, The Secrets of the Self (übers. von R. A. Nicholson), Lahore [7]1969

E. Bannerth, Islam in Modern Urdu Poetry. A

شعر اقبال بالعربية

رموز العشق فى ورق الشقائق
وغم العشق فى روح الخلائق
وإن تصدع طباع الأرض تبصر
نصيب العشق من دم كلِّ عاشق

تقول فراشة من قبل خلق
أنلنى لمحة قلق الحياة
رمادى فاذره سحرا ولكن
اذقنى ليلة حرق الحياة

دع الشطان لا تركن اليها
ضعيف عندها جرس الحياة
عليك البحر صارع فيه موجاً
حياة الخلد فى نَصَبٍ تواتى

أ افغان وتاتار وترك
وفى مرج ومن عضن نمونا
حرام بيننا تفريق لون
ربيع واحد فيه زهونا

كرهت سيادة الأفرنج لكن
سجودك للقباب وللقبور
ألفت عبادة السادات حتى
لتنحت سادة لك من صخور

تولَّى بعد عن عقل الفنون
وأدى قلبه عشق الشجون
فلا تستفت إقبالا لشىء
فإن حكيمنا رهن الجنون

محاورة

بين الله والانسان

خلقت الأنام لطين وماء
خلقت تتارا وزنجا وفرسا
خلقت من الترب هذا الحديد
وسهما خلقت وسيفا وترسا
وفأسا خلقت لجذع وغصن
وسجنا صنعت لطير مغنى

الانسان:
خلقت الظلام فصنعت السراج
وطينا خلقت فصنعت الكؤوسا
خلقت جبالا وبيدا ومرجا
خلقت حدائقها والغروسا
أنا من حجار صنعت مرايا
أنا من سموم صنعت دوايا



رسومات لأشعار اقبال الأردية ، من وضع الفنان صادقين .



الشمس الجديدة



لوحة لكتاب إقبال «جاويد نامه» للفنان صادقين .

محاورة العلم والعشق

العلم:

انا سر الكواكب والجهات
وفى قيدى ثوى ماض وآب
وعينى حدقت أمامى
ومانظرى وراء السابحات
وكم نغَّمتُ فى عودى وبوق
وأسرارى عرصت بكل سوق

العشق:

بسحرك سحرت هذى البحار
وملء الجو سمك والشرار
وكنت لى الصديق فكنت نورا
ونورك، مذ هجرت حماى نار
ولدت الأمس فى حرم الرحيم
وصرت اليوم فى قيد الرجيم

هلم فرد روضا ذا اليبانا
ورد مشيب دنيانا شبابا
هلم بذرة من نار قلبى
أقم فى الأرض فردوسا عجابا
كلانا الدهر خل لا يجور
لحن واحد بم وزير

رائحة الورد

وحوراء فى الخلد ضاقت فقالت:
«جهلنا بما تحتنا من جهات
يحير عقلى نهار وليل
وما قيل عن مولد أو ممات»
غدت ريح ورد وذرت بغصن
فحلت بعالم ماض وآت
وتفتح عينا وتبسم كما
وبعد نماء هوت فى شتات
لهذى الطليقة لم تبق ذكرى
سوى آهة سمت بالشذاة

الملك لله

طارق احرق السفين فقالوا:
ليس هذا من فعله برشيد
غرباء ومن لنا برجوع
ذا خطار فى الشرع غير سديد
أمسك السيف طارق فى ابتسام
قائلا واثقا بعزم شديد:
ملكنا اليوم خالصا كل ملك
إنه ملك ربنا المعبود.

جلال وگوته[1]

شـاعر الألمـان فى روض إرم[2] قد خلا فكرك فى القلب السليم

فـاز بالمصحبة من شيخ العجم[3] فأجد الروح فى الكون القديم

شـاعر يشبه ذا العـالى الجنـاب فرأيت الدر فى قـاع البحـار

مـا نبيـا كان لكن ذو كتـاب ودبيب الروح من خلف الستـار

قص للعـارف بالسر القديم ليس كل قد تجلى العشق له

مـا وعى ابليس والشيخ الحكيم ليس كل أهل هذى المنزلة

فأجـاب الشيخ ، يـا رب العلاء قد تجلى لسعيد ألمعى

انت صيـاد ولكن فى السمـاء مكر ابليس وعشق الآدمى[4]

نيتشـا

ثـار من ضعف الأنـاسى قلبه فتنه فى الغرب من ذى جنون

فبرى الخلق المكمل لبه كان فى دار الزجـاجى ضزبه

---

١) شـاعر الالمـان گوته صاحب القصة المعروفة «فوست» . وفى هذه القصة يبين الشـاعر درجـات تطور الانسان فى اطـار من رواية قديمة عن العهد الذى كان بين الحكيم فوست والشيطان وقد بلغ فيهـا الفن درجة لا يدركهـا الخيـال .

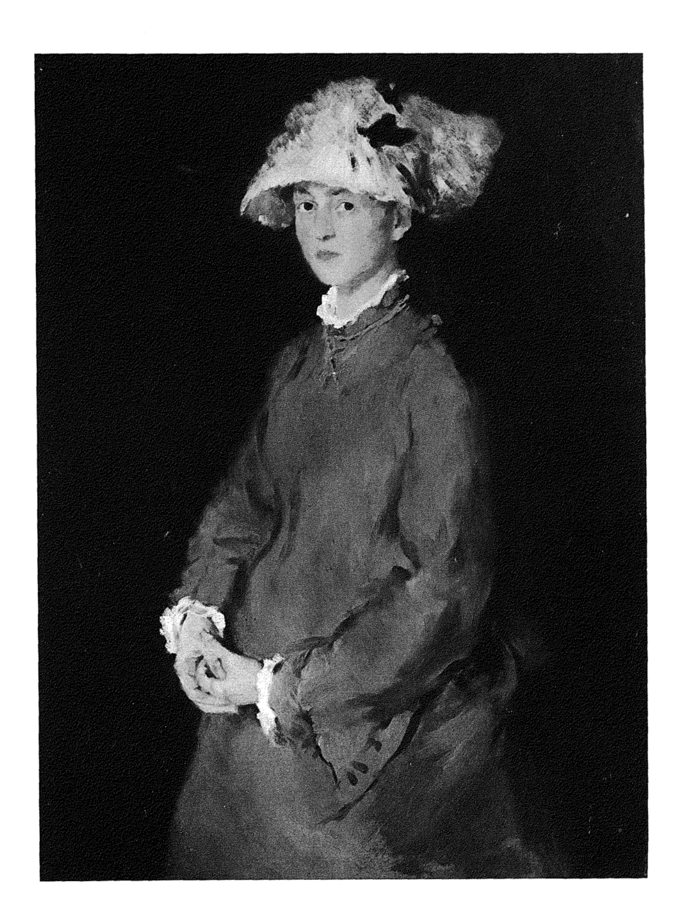
٢) يقصد الشـاعر بإرم الجنة (م) .

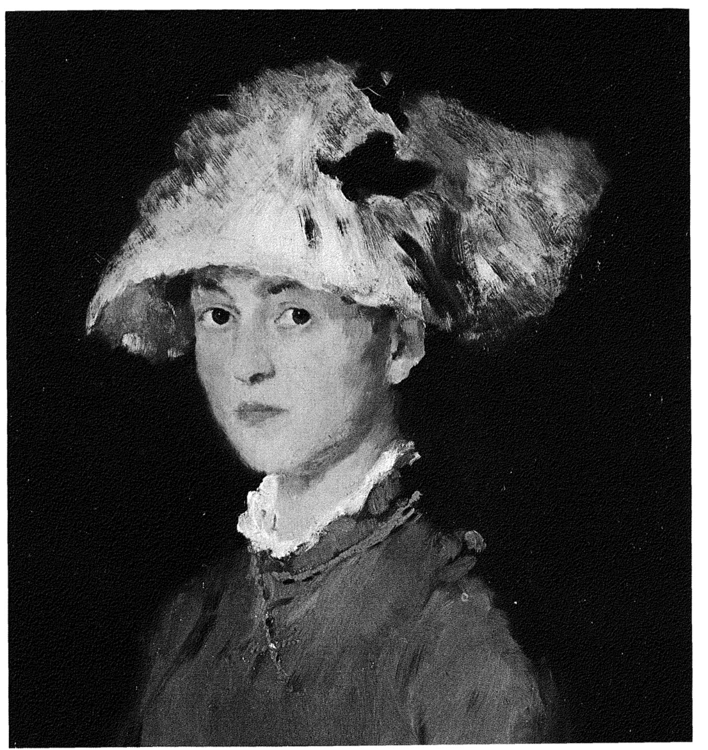
٣) شيخ العجم : جلال الدين الرومى والبيت الثـانى من قول الجـامى عن الرومى : «مـاذا اقول فى هذا العـالى الجنـاب ـ لم يكن نبيـا ولكن له كتـاب» (م) .

٤) البيت الاخير لجلال الدين الرومى (مثنوى ج ٤ بيت ١٤٠٢) .



السيدة كيدون ، بريشة الرسام فلهلم لايبل ،
مجموعة لوحات الدولة بباڤاريا ، ميونخ





▷ لينا كرشدورفر ، ابنة عم الفنان ، بريشة الرسام فلهلم لايبل ،
مجموعة لوحات الدولة بباڤاريا ، ميونخ

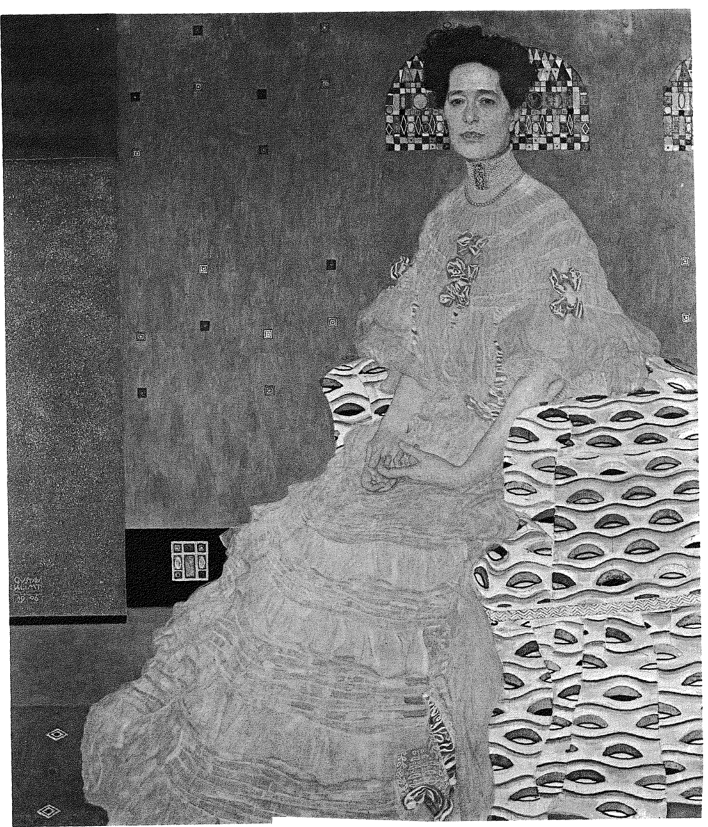
لينا كرشدورفر ، بريشة الرسام فلهلم لايبل ،
مجموعة لوحات الدولة بباڤاريا ، ميونخ



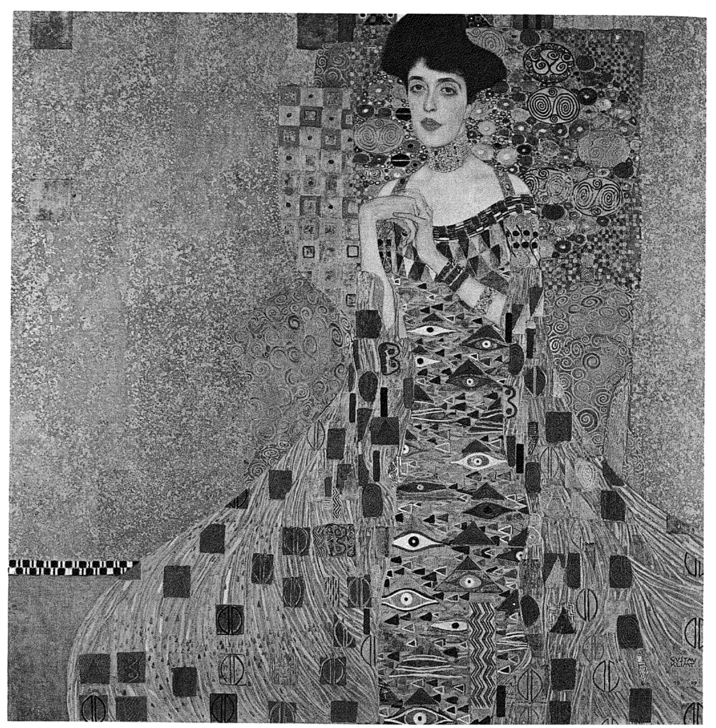
امرأة في الكنيسة ، من تصوير للرسام فلهلم لايبل ، قاعة الفنون ، هامبورج



إمرأة في الكنيسة ، من تصوير للرسام فلهلم لايبل ، قاعة الفنون ، هامبورج



السيدة فريتسا ريدلر ، بريشة الرسام النمساوي كوستاف كليمت ، ١٩٠٦ ، زيت ، جالري النمسا ، ڤينا



السيدة أديلا بلوخ ـ باور ، بريشة الرسام النمساوي كوستاف كليمت ، جالري النمسا ، ڤينا



السيدة سونيا كنيبس ، بريشة الرسام النمساوي كوستاف كليمت ، ١٨٩٨ ، زيت ، جالري النمسا ، ڤينا

إقبال وحركة التجديد الإسلامية الحديثة

كما هو الأمر في الدول الإسلامية ، فقد عرف الإسلام في الهند في لقائه مع أوربا وحضارتها مرحلتين ، تميزت المرحلة الأولى بالتغريب Verwestlichung ، أي بالاتجاه إلى الغرب ، والأخذ عنه دون حرج ، في حين كان طابع المرحلة الثانية الرجوع إلى الذات ، وما يتبع ذلك من نظرة باحثة ناقدة ، عند نقل عناصر الحضارة الغربية .

تبدأ المرحلة الأولى نحو عام ١٨٣٠ ، حين حلت اللغة الإنجليزية محل الفارسية ، كلغة رسمية للإدارة والقضاء ، وأنشيء نظام تعليمي عال على النسق الإنجليزي ، على أن المحاولات الأولى الجادة لمجابهة الحضارة الإنجلوسكسونية ومجادلتها تعود إلى المرحلة التالية لانهيار « انتفاضة الجنود الكبرى » عام ١٨٥٧ ، وانتهاء حكم الأسرة المغولية ، وخضوع السلطة الحكومية مباشرة للتاج البريطاني. والشخصية الرئيسية في هذه المرحلة يمثلها **سيد أحمد خان** (١٨١٧ - ١٨٩٨) ، مؤسس **حركة على گره** Aligarh (عليگره) .

في بلاط دلهي - كحفيد لوزير من وزراء القيصر المغولي - عرف سيد خان في صباه ما يعشش في باطن الإمبراطورية من معالم التداعي والانهيار ، وفي مرحلة تالية ، وهو في خدمة « شركة شرق الهند » عرف مزايا الإدارة الإنجلوسكسونية ومزايا النظام القانوني البريطاني . لاقتناعه بأن تفوق الإنجليز يكمن في نظامهم السياسي ، أخذ عنهم تعاليم الليبرالية بحماس شديد ، وأخذيبث مواطنيه مبادىء الحرية السياسية والاجتماعية والدينية ، ويدعوهم إلى احترام الغير ، وحقوقه ، وإلى حب الحقيقة ، والإيمان بالتقدم .

على أنه لم ير في هذه المبادىء والتعاليم شيئا من صنع الحضارة الغربية ، أو حتى إنجازاً من إنجازات القرن التاسع عشر ، وإنما كان مقتنعا بأنها تمثل المبادىء الحقيقتة للقرآن كما يجب أن يفهم .

ورغم ماصادفته هذه الفلسفة « المعتزلية الجديدة » بوجهتها العقلانية ، وبإيمانها بالعقل ، وبتصورها اللاتاريخي للنبي ، وبنقدها الشديد للتاريخ الإسلامي ، رغم ماصادفته من مقاومة شديدة من الفئات السنية التقليدية ، فقد استطاع سيد أحمد خان أن يحقق أغراضه ، فأسس عام ١٨٧٥ في عليگره الكلية المحمدية الإنجلو شرقية Mohammedan Anglo-Oriental College .

كانت هذه الكلية تقدم لتلاميذه تربية حديثة على النسق البريطاني ، وكان من أشهر مربي هذا المعهد **شبلي نعماني** ، (المتوفى عام ١٩١٤) الذي جمع بين العلم الشرقي ووسائل البحث الغربي ، وحقق بذلك المثال الذي دعى إليه سيد أحمد خان. وقد أثرت حركة « عليكره » على الذوق الأدبي والفني بين المسلمين الهنود من خلال المجلات الأدبية ، ووجدت في الشاعر « **حالي** » (المتوفى عام ١٩١٤) صوتا عاليا يدعو بحماس إلى ماتنادي به من مثل. وساهم أحمد خان في التأثير على الرأي العام الإسلامى في الهند من خلال مجلة أسبوعية ، كانت تعالج الموضوعات اليومية المباشرة ، وتعبر عن وجهتها في ميدان السياسة ، والإصلاح الاجتماعي ، والتربية .

هذا وقد كان أحمد خان يدين بالولاء للسيادة البريطانية في الهند. وحين تمخضت الاجتماعات السنوية للمؤتمر

الوطني الهندي ـ الذي تأسس عام ١٨٨٥ بمشاركة بعض الليبراليين الإنجليز ـ عن تأسيس قاعدة للمثقفين الهنود (وأغلبهم من الهندوس)، تمكنهم من المطالبة بحقوقهم السياسية بفاعلية متزايدة، حذر أحمد خان المسلمين الهنود تحذيرا شديداً، وطالبهم بالابتعاد عن المؤتمر، وليس ذلك بدافع الولاء للإنجليز فحسب، وإنما لمعرفته أن انتصار حزب المؤتمر سيضع المسلمين في قبضة الهندوس الذين يفوقونهم في العدد، إذ يبلغون ثلاثة أضعاف المسلمين، كما يفوقونهم في مستوى التعليم.

أما الحكومة الإنجليزية فقد كافأت من جانبها هذا الموقف الموالي لها من قبل الرعايا المسلمين، وذلك بتمييزهم، وترجيح كفتهم. ولكن بعد موت أحمد خان عام ١٨٩٨ تبين سريعا أن المسلمين في الصراع المنتظر على السلطة يحتاجون إلى منظمة تجمعهم، إذا أرادوا التعبير عن مصالح السياسية، وترتب على ذلك تأسيس «عصبة المسلمين الهنود» عام ١٩٠٦ All India Muslim League، التي طالبت الحكومة بتأمين حقوق الأقلية الإسلامية الهندية دستوريا كمطلب أساسي.

في البداية كان الأمل قويا في تحقيق هذا المطلب دون صعوبات، ولكن الحكومة البريطانية تراجعت في عام ١٩١١ عن قرار تقسيم البنغال، تحت تأثير المقاومة العنيفة للهندوس، دون أن تراعي رغبات الدوائر الإسلامية.

وبالإضافة إلى ذلك فقد كان المسلمون في الهند يتابعون بانتباه شديد مجرى الحوادث في البلاد الإسلامية، ويسجلون بمرارة شديدة مسلك بريطانيا قبل الثورات في تركيا وإيران، وقبل احتلال إيطاليا لطرابلس، وأثناء حرب البلقان، وموقفها إزاء المسألة المغربية، وتبع ذلك أن الجيل الجديد الذي طرق ميدان السياسة في أعوام الحرب العالمية الأولى، لم يعد يشارك جيل الآباء في إعجابه الساذج بالنظام الليبرالي للقرن التاسع عشر، كما لم يعد يشاركه الولاء للحكومة البريطانية، بل هو في صراعه من أجل الحرية لم يعد يتخاذل عن مهاجمة الحكومة، أو يتوانى إذا لزم الأمر عن التعاون مع المؤتمر الوطني الهندى.

صاحب ذلك التغيير، تغيير أساسي في موقف المسلمين الهنود من الغرب بدأ مع بداية القرن الحالي، فمن قبل أقبل المسلمون على النقل عن الغرب دون مبالاة، على نقل كل مايقدمه الغرب للشرق من إنجازات، أما الآن فقدعاد المسلمون إلى التفكير في حضارتهم الأصلية وقيمها، وهم الآن يحاولون تطويع المنقول الذي لا غناء عنه، ومواءمته مع أصولهم. ونستطيع بوضوح متابعة هذا الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية أيضا في ميدان التعبير اللغوي.

كان أحمد خان ومعاصروه من المسلمين الهنود يرون ضرورة تعلم اللغة الإنجليزية، وإتقانها كما لوكانت لغتهم الأم، وحتى حين كانوا يتحدثون، أو يكتبون بالأردية، كانوا يستخدمون أيضا المفردات الإنجليزية دون حدود. أما الجيل الجديد فقد بدأ يتجنب الألفاظ الأجنبية، وحيث لم يسعفه قاموس اللغة الأردية، لجأ إلى الاستعارة من الفارسية والعربية، وبديهي أن هذه الاستعارات لا تمحو ظاهرة الاستعارة في حدذاتها، ولكنها تقيم حدا فاصلا بين المعطي والآخذ.

وما نلاحظه هنا على المستوى اللغوي، هو شيء مميز لحركة التجديد والتحديث الإسلامية الهندية في قرننا الحاضر.

وأهم شخصية في حركة التحديث هذه هو **محمد إقبال** (٩ - ١١ - ٢١/١٨٧٧ - ٤ - ١٩٣٨). ولد محمد إقبال بمدينة سيالكوت بولاية پنجاب بالقرب من حدود كشمير وأدخل أولا مدرسة متوسطة، ثم ألحق بكلية البعثة الإسكوتية في سيالكوت، وهي مدرسة يشرف عليها المبشرون الاسكوتلنديون، وهنا تلقى معارف واسعة في اللغة الإنجليزية، وفي التاريخ والأدب، ثم انتقل للدراسة بجامعة لاهور حيث نال عام ١٨٩٧ درجة الماجستير (M. A.) ـ أستاذ في الفن ـ، وبعد ذلك اختير لتدريس

اللغة العربية، ثم عين عام ١٩٠٢ أستاذاً للفلسفة بالجامعة، ومنح عام ١٩٠٥ إجازة لمتابعة الدراسة في أوربا. وفي عام ١٩٠٨ حصل من جامعة ميونيخ بألمانيا على إجازة الدكتوراه في الفلسفة، وكان موضوع رسالته: «**تطور فلسفة ما وراء الطبيعة في** فارس» The Development of Metaphysics in Persia.

وتشير هذه الرسالة بوضوح إلى وجهته **الفلسفية المثالية التي تعتمد على الخبرة الداخلية**. وبعد فترة قضاها إقبال في تدريس اللغة الغربية بجامعة لندن، رجع إلى وطنه عام ١٩٠٨، وعين بجامعة لاهور أستاذاً للأدب الفارسي، وقد احتفظ بهذا المنصب حتى وفاته. وفي عام ١٩٢٠ رفعته الحكومة الإنجليزية إلى مرتبة الأشراف (منحته لقب «سير»).

وكان لمحمد إقبال نشاط سياسي غير قليل، فكان من عام ١٩٢٤ إلى عام ١٩٢٦ عضوا في الجمعية التشريعية في پنجاب، واشترك في مؤتمر الطاولة المستديرة (سنة ١٩٣١ و١٩٣٢ في لندن)، وفي عام ١٩٣٠ اقترح في الله آباد بصفته رئيس «عصبة المسلمين الهنود» All India Muslim League أن تؤسس دولة مسلمة مستقلة في شمال الهند، لحل النزاع بين الهندوس والمسلمين. وقد أثبت الزمن جدوى هذا الاقتراح رغم معارضة الهندوس له، فبعد عامين من ذلك أسس رحمة الله «حركة الپاكستان»، وصدقت عام ١٩٤٠ «عصبة المسلمين الهنود» على مشروع هذه الدولة، وخرج في ١٤ أغسطس عام ١٩٤٧ إلى حيز الوجود على يد محمد علي جناح. على أن إقبال لم يعش ليرى تحقيق هذا النصر، فقد توفي في ربيع عام ١٩٣٨.

ولكن من الخطأ حصر أهمية إقبال في دائرة نشاطه السياسي، فقد كانت طبيعته النبيلة تبعد بينه وبين الصراع السياسي اليومي، ولم يكن من حيث المواهب رجلا من رجال الأفعال، وإنما كان مفكراً وشاعراً، وتمتع كعالم بشهرة واسعة اكتسبها عن حق.

أعظم منجزاته تكمن في فلسفته، فقد وضع لنفسه هدف تجديد التفكير الإسلامي، عن طريق الحوار النقدي مع العلم الحديث، وسعى إلى رؤية آراء العلوم الحديثة ـ مثل علم الفلك، والفيزياء، والأحياء، وعلم النفس وغيرها ـ في طبيعة الكون، وفي طبيعة الإنسان من منظور الإسلام. وقد طور إقبال أفكاره بشكل منهجي إلى حد ما في ست محاضرات ألقاها في مدراس، وحيدر آباد، وعليكره، ونشرها تحت عنوان «**تجديد الفكر الديني في الإسلام**» (لاهور ١٩٣٠، لندن ١٩٣٤) ـ The Reconstruction of Religious Thought in Islam.

لقد تأثر إقبال في فلسفته تأثرا عميقا بالفكر الغربي، وكانت سنوات دراسته في تلك الفترة في نهاية القرن الماضي، وبداية القرن الحالي، حيث انتعشت الحياة العقلية في أوربا في جميع المجالات، وعبرت عن نفسها تعبيرا كاملا بعد نهاية الحرب الأولى.

في الفلسفة ظهر نجم الفيلسوف الفرنسي هنري **برجسون** الذي أثر تأثيرا عميقا في الفكر المعاصر إذ ذاك، وذلك بفلسفة «انتفاضة أو دفعة الحياة» élan vital والتطور الخلاق، وتيار الوعي، وشعور الزمن الداخلي.

وفي علم النفس كشف التحليل النفسي لسيجموند **فرويد** ـ في الأصل وسيلة فحسب لعلاج الاضطرابات النفسية ـ عن أعماق نفسية في مجال ما تحت الشعور واللاشعور، كانت حتى ذاك مغلقة تماما على كل تحليل عقلاني.

وكذلك كشف العالم الأمريكي وليم **جيمس** بواسطة طرق بيولوجية عن التفاوت والاختلاف في الخبرة الدينية، واستخدم طريقة الشرح السببية للعلوم الطبيعية في قضايا العلوم العقلية.

وفي الفيزياء أحدث ألبرت أينشتين بنظرية النسبية انقلابا حقيقيا، إذ أوضح أن مفاهيم المكان والزمان والحركة والسببية لا تنبع من الواقع الفعلي، وإنما من تفكير الإنسان.

جميع هذه التيارات والحركات وجدت في محمد إقبال عقلا

متأملا متفحصا، على أن قناعته الأساسية - التي تعود إلى خبرات شبابه الأول - بحقيقة الإسلام، قد حفظته من الضياع كلية في هذه التيارات الغربية، فهو قد التقط بنهم كبير كل المنبهات والمؤثرات، التي تدعم قناعاته الأساسية.

إن إيمانه الصارم بالتوحيد قد تنافى من حيث الأساس مع تلك الشروح الميكانيكية التي تقوم على قوانين الفيزياء الكلاسيكية، تلك الشروح التي دخلت دوائر المثقفين في العالم الإسلامى مع تغلغل العلوم الطبيعية الأوربية، ونظرية داروين، والفلسفات المادية في القرن التاسع عشر، ووجدت أنصاراً لها.

لذاورى إقبال ينظر إلى **نظرية النسبية** لأينشتين التي قضت على فيزياء نيوتن الكلاسيكية، وعلى أنظمة العلوم الطبيعية القائمة على أساسها في القرن التاسع عشر، على أنها ليست فحسب بداية لنظرة جديدة إلى العالم، وإنما يتوقع منها جوابا على الأسئلة التي تطرحها علوم الفلسفة والدين.

ولكن مفهوم أينشتين للزمن كبعد رابع، لا يتلاءم مع صورة إقبال عن العالم، فالزمن بالنسبة له (بمعنى **الديمومة** التي يقسمها العقل الإنساني إلى ماض وحاضر ومستقبل) يشكل قسماً أساسيا من الواقع. وهو لذلك يتبع في هذه النقطة ما ذهب إليه برتراند راسل من اعتبار الحركة شيئا حقيقيا (مقتفيا بذلك نظرية جورج كانتور عن الاستمرار). ومن ثم يستوعب إقبال فلسفة هنري **برجسون**، الذي يرى جوهر الواقع في الحركة ،فالمادة عنده ليست شيئا لا يتغير، يكمن خلف الأشياء، وإنما هو نظام لحلقة متتابعة من الأحداث .ومن برجسون يستعير إقبال أيضا مفهوم التطور الخلاق évolution créatrice ومفهوم الطبيعة باعتبارها موجات متواصلة من الحركات الخلاقة، التي تنقسم أولا من خلال الفعل الخلاق للعقل الإنساني إلى مكونات ثابتة مكانية وزمانية.

ولكن القضية التي تشغل إقبال ليست فلسفية، بقدر ماهي دينية، فإقبال على دراية تامة بمؤلف **كانت**: «نقد العقل الخالص»، وهو يقدر تغلبه على العقلانية المتطرفة تقديراً عظيماً.

على أنه بخلاف كانت، ينظر إلى الخبرة الداخلية، على أنها مصدر من مصادر المعرفة المستقلة عن الحواس، فهو يؤمن أن الصوفي - مثله في ذلك مثل النبي - يملك في المراحل المختلفة من الوعي الصوفي والنبوي، وسيلة للوصول إلى الحقيقة الأخيرة، أي للوصول إلى الله. وعلى هذا الافتراض يؤسس إقبال الدين مستقلا عن جميع العلوم والميتافيزيقيا.

ولايصل العلم أبداً إلى هذه المرتبة العليا من المعرفة، فالعلم هو مجرد تطبيق العقل الإنساني على خبرات الوعي العادي والمحسوسات، ولا يملك هكذا غير أن يبني نظرياته على أجزاء محدودة من المعرفة، فالعلم بطبيعته يشتغل بشذرات من الخبرة فحسب.

وهنا أيضا يتبنى إقبال الكثير من نتائج بحوث العلوم النفسية في الغرب، ولكنه يرفض النتائج النهائية لهذه الأبحاث، طالما تعارضت مع قناعاته الأساسية، فهو يأخذ عن وليم جيمس الرأي القائل بأن الصلاة هي فعل تلقائي، ولكنه لا يتبعه في القول بأن التغييرات العقلية التي تصاحب دائما تغييرات جسدية، تنبع في واقع الأمر من هذه التغييرات الجسدية، فمن رأي إقبال أن هذه التغييرات يمكن أن تسير جنبا إلى جنب.

وبالمثل - على خلاف وليم جيمس - ينكر إقبال أن الخبرة الصوفية تفترض انقطاع تيار الوعي العقلاني العادي، فهو يؤمن أن المراحل المختلفة لخبرات الداخلية ترتبط بأحوال مختلفة من الوعي الذاتي، وأن بمقدرة الصوفي أن يعود دون صعوبات من هذه الحالات الصوفية إلى الوعي العادي.

ويظل إقبال بعيداً كل البعد عن تلك النظرية البرجماتية التي طورها جيمس، والتي تنظر إلى مضامين الوعي، باعتبارها وقائع عملية، وترى فيها كذلك وسيلة

يحافظ بها الكائن الحي على نفسه. فالحياة الواعية عند جيمس - من التعرف على المحسوسات، حتى أعمال الذاكرة والتفكير هي دائماً عملية انتقائية، وما نسمية العقل هو وفقا له، ليس إلا اختيار أنسب الوسائل. وهو لذلك لا يعترف بحقيقة ما، دون مصلحة، فالفكرة الحقيقية عنده هي تلك التي في صراع الأفكار تثبت أنها أكثر هذه الأفكار صلاحية.

ويتلخص الخلاف في الطريقة التي يعرف بها الدين: فالدين عند جيمس هو مجموع المشاعر مالأفعال والخبرات الإنسانية في العزلة، حيث يرى الإنسان نفسه أمام مايسميه بالإلهي.

أما عند إقبال فجوهر الدين يكمن في الإيمان، وهذا الإيمان يواصل طريقه المجهول، طليقا، غير عابيء بقيود العقل.

وكذلك يستخدم إقبال نظريات السلوكيين الذين يقولون - مقتفين بذلك أثر وليم جيمس - بتبعية الانفعالات النفسية للوظائف الجسدية.

الذين يدرسون سلوك الإنسان من حيث علاقته بالمؤثرات الخارجية، وبتأثير ما تحت الشعور، ويدرسون طبيعة الإيحاءات الجماعية، هؤلاء جميعا يقدمون لإقبال وسائل يصف بواسطتها الأحوال الپاراسيكولوجية (أي فوق الطبيعية)، فهو يرفض رفضاً قاطعاً نظريات علماء النفس الذين يرون في الدين وسيلة بيلوجية، بمقتضاها توضع الحدود الخلقيةالتي يحتاجها المجتمع الإنساني، لكي يحمي نفسه ضد الغرائز الهمجية، والأنانية.

مثل هذا الرأي يعتبر من وجهة نظر إقبال إنكاراً تاما لجوهر الدين، ومهما يكن من أمر فإن إقبال يرى أن الإيمان الديني يمكن أن يقوم أصلا على اضطراب فيسيولوجي، وأنه ربما يمكن أن نصف النبي بأنه شخصية سيكوپاتية.

ولكن الآثار البعيدة المدى التي أحدثها النبي العربي هي في منظوره شهادة لا تتزعزع بأن رسالته لا يمكن أن تكون من نسج الخيال، أو وهما، وإنما تقف خلفها قدرة خلاقة. مثل هذه الشخصية السيكوپاتية ليست بحاجة إلى التفكير وفقاً للنهج المعتاد، فهي تعطي الإنسانية تعاليم جديدة، تثري حياتها، وترفعها إلى مرحلة عليا من مراحل الكمال، ولذا يكرر إقبال أن الخبرات الداخلية التي نجدها في الأدب الديني العالمي - مهما كانت مغلفة في مفاهيم سيكولوجية متقادمة - لاترتكن على وهم، وإنما تحمل قيمة معرفية كاملة.

وهو يري أن علم النفس الحديث، مازال لا يملك الأدوات التي يستطيع بمقتضاها أن يحلل بدرجة مناسبة مضمون هذه الخبرات الصوفية، ويرى في ذلك مهمة كبرى للعلوم في المستقبل، وربما قد يستطيع أن يؤدي هذه المهمة شخصية عبقرية سيكوپاتية مثل شخصية الفيلسوف الألماني نيتشه.

في الغرب نجد أيضا الكثير من الفلاسفة الذين يحاولون التوفيق بين الدين والعلوم الطبيعية، وذلك بواسطة إدخال التصورات الدينية المتوارثة على مفاهيم العلوم الطبيعية. وبالفعل نجد إقبال يلجأ إلى شهادة هؤلاء الفلاسفة، وهو في هذا المجال يردد كثيرا اسم هوايتهد A. N. Whitehead وهو كما نعرف في كتابه المعروف: «**العلم والعالم الحديث**» Science and the Modern World يوائم بين نظرية النسبية، والفلسفة المثالية الميتافيزيقية. وقد عرف هوايتهد الدين في هذا السياق بأنه نظام من الحقائق العامة التي إن عبر عنها بإخلاص، وفهمت بحيوية، تساهم في تكوين شخصيته الإنسان .

وهناك ممثل آخر من ممثلي هذا الاتجاه وهو إيدنجتون A. St. Eddington ومنه يأخذ إقبال عرضاً الرأي القائل بأن العقل الإنساني يستخلص «المادة» من فيض الصفات المحسوسة المشوشة، وأن بحث العقل عما هو باق ودائم، هو الذي خلق عالم الفيزياء بمفاهيمة: المكان، والمادة والزمان، والجاذبية.

وجدت هذه الفكرة الأخيرة صدى كبيراً عند إقبال،

فهي تمهد لقناعته الأساسية بأن بحث العقل عما هو دائم باق، هو الذي يرفع «الأنا» إلا مرتبة عليا، وأن هذه «الأنا» العليا تجمع في ذاتها صفات التغير والدوام.

ولكن على الرغم من ذلك تظل «الهوة» التي تفصل إقبال عن محتلي هذه المثالية المسيحية الصبغة قائما، فالدين الحقيقي عنده هو الإسلام، فما يشكل مجرى تفكيره هو العقيدة الإسلامية، وهو يبذل جهدا كبيرا في محاولته للتوفيق بين نتائج العلوم الغربية، وبين النصوص القرآنية، وهنا يحل تصور الله الأحد محل مفهوم الحقيقة الأخيرة الفلسفية.

ومعنى أن الله مكتف بذاته، هو أن التضاد بين «الأنا» و«اللاأنا» غير موجود في الحقيقة الأخيرة، ولذا لانستطيع أن نكون صورة واضحة عن الله.

كذلك يملك الإنسان الوجود الحقيقي «للأنا»، ولكن هذه «الأنا» قد خلقت وفقا لتعليم القرآن في الزمان، وتظل بعد الموت قائمة، ولكن ليست في صورة ميلاد جديد على الأرض.

ويرفض إقبال ذلك التصور الصوفي المعروف عن الفناء في الله، ويستخدم مبادىء الرياضة الحديثة لإثبات أن «الأزلي والأبدي» لا يتعارضان.

على أن «أنا» الإنسانية قد نبعت من «أنا» الله، ونضجت خلال تطورها عبر بلايين السنين، لتشارك في النشاط الخلاق لله. وهذا النشاط يستطيع أن يخدم بقاء «الأنا» كما يستطيع أن يؤدي إلى فنائها، ويقوم على احترام «أنا» الذات و«أنا» الآخرين، فالوجود الأبدي ليس حقا قانونيا، وإنما مهمة ورسالة، والموت هو عبور «الأنا» من حال يرتبط بوجودالجسد إلى وعي جديد، تنتفي معه عالم المرئيات، وأبعاد هذا العالم الزمانية والمكانية.

وكذلك، فالبعث ليس حدثا خارجيا، ففية تستخلص حصيلة أعمال «الأنا» حتى ذاك، وفيه تحدد الفرص المتاحة أمام «الأنا»، أما كيف تعيش «الأنا» من غير عالم الحواس، فذاك يفوق قدرتنا على الفهم.

ويشارك إقبال قناعة الكثيرين من المتصوفة بأن الفردوس والجحيم حالان، وليسا بمكانين محدودين بحدود الزمان وأبعاد المكان، فمضمون الجحيم أن تعي «الأنا» قصورها وعجزها، أما الفردوس فمضمونه أن «الأنا» تسعد لأنها قد تغلبت على قوى الدمار.

كذلك يخالف إقبال تعاليم أهل السنة، إذ لايعتقد أن عقوبة الجحيم أبدية، فهويرى في هذه العقوبات أداة تربوية، غايتها أن تتفتح «الأنا» على النسيم الحي للرحمة الإلهية. وبالمثل فالسماء ليست عيدا مستمرا، وإنما الأقرب هو أن «الأنا» تستقبل على الدوام كشفاً ونوراً من ذلك الواقع اللانهائي الذي يتكشف في كل لحظة في هالة من الضياء، كشفاً ونوراً يثير في «الأنا» الرغبة في الكمال والتفتح من خلال نشاطها الخلاق.

بهذا المفهوم يسعىإقبال إلى حل قضية حرية الإرادة، والقضاء، فالزمن عند إقبال لا يشمل الماضي والحاضر فحسب، وإنما يشمل المستقبل أيضا كإمكان مفتوح. والزمن بهذا المعنى هو القضاء والقدر، ويشكل بهذا الطبيعة الحقيقية للأشياء، فالقضاء هو المحرك الداخلي للأشياء، أو هو جوهر الإمكانات الكامنة فيه، التي تتحقق دون أن يكون للجبر الخارجي دخل فيه، ويؤكد ذلك أن الواقع لا يكرر نفسه أبدا، وإنما يخلق على الدوام شيئا جديدا غير متوقع من قبل.

وفي ما سبق نرى أيضا كيف أن تعاليم برجسون عن «الزمن الخالص»، و«التطور الخلاق»، تلعب دورها في فلسفة إقبال، ولكن مع اختلاف جوهري، فبرجسون يرى أن الزمن الخالص يسبق وجود «الأنا» كما أن «الأنا» لا تنبع عنده من أصل إلهي.

لايشكل القرآن الأساس الذي يقوم عليه العالم الديني عند إقبال فحسب، وإنما يمده أيضا بتصوره التاريخي للعالم. وربما كان إقبال لا يعتنق الرأي الشائع عند

الكثير من المسلمين من أن النبي محمداً قد وضع أولا أساس الحضارة العالية، وأن الجهل والبربرية كانا يحكمان الأرض قبله، إلا أنه يرى أن ظهور النبي العربي يشكل نقطة التحول العظمى في تاريخ العالم، كما يشكل بداية عصر جديد، اكتشف فيه لأول مرة أن الإنسان يملك حياة داخلية، يستطيع الانتفاع بها في تشكيل حياته الخارجية، في العائلة والدولة، ويستطيع بها أن يسعى إلى تحقيق الوحدة العليا من المثال والوقع، هذه الوحدة التي اخفق الدين المسيحي ببعده عن الواقع من السعي إليها. ويجتهد إقبال في إثبات هذا التقدم، ليس فقط في ميدان الدين، وإنما أيضا في ميدان العلم، فهو يؤمن أن أسس العلم الحديث تعود إلى الإسلام.

وبينما نبحث عن أصول العلم الغربي عند الإغريق، ونبحث عن آبائنا الفكريين عند فلاسفة اليونان من طاليس حتى أرسطو، فإن إقبال لا يقل رفضاً لهذا الفكر الكلاسيكي عن القرآن. وهو لا يستطيع إنكار الأثر البعيد لأفلاطون على الفكر الإسلامى في العصور الوسطى، إلا أنه لايرى لهذا الأثر بوجه عام حسنات ما، فهو ينكر على أفلاطون، وعلى معلمة سقراط أنهما يقتصران بفكرهما على الإنسان، ويغضان الطرف عن عالم الطبيعة، كما ينكر عليهما أنهما يقللان من قيمة الحواس، والإدراك، ومن قيمة المعرفة المكتسبة بواسطتها، ولا يضعانها في مصاف المعرفة الحقيقية. ولا يجذب إقبال من فلسفة أفلاطون غير تصوره للمدينة الفاضلة في كتابه الجمهورية، ويرفض إقبال أرسطو بصورة أكبر . . .

وهو هنا أيضا لا ينكر أن كتاب أرسطو «الارغانون» قد خلف في الفكر الإسلامى في العصور الوسطى أثرا بعيداً، لكنه يرى أن استيعاب المنطق الأرسطي كان ضاراً، إذ أن هذا المنطق يحاول أن يعلل مسالك الحياة المعقدة بواسطة بعض القواعد الجامدة المستمدة من الخيال العام. وهكذا يضغط المنطق التنوع الشديد، والتعدد الكبير في العالم، إلى آلة صماء.

ويذهب إقبال إلى اعتبار حب التجريد من الخصائص المميزة للعنصر الآري، ويضع مقابلها حب الساميين للمفرادات والجزئيات، وللتنوع. ونحن نلاحط أن ما تتميز به الفلسفة الإغريقية من ميل إلى التأمل النظري، يثير تحفظ إقبال ورفضه.

من هذا المنظور تأخذ صورة التاريخ الحضاري الإسلامي شكلا جديدا، فبينما ننظر إلى الإنجاز العلمي للإسلام في العصور الوسطى باعتباره حلقات من التراث العلمي الذي بدأ بالإغريق ـ دون أن ننكر ما حققه العلماء المسلمون من تقدم ـ نجد إقبال ينكر هذه الهيلينية الشرقية، ويدعي في جميع المجالات أصالة العلم الإسلامي، حتى في تلك الأبواب التي يمكن إنكار تأثر المسلمين فيها، كنظرية «الذرة» (Atomismus) عند الأشعريين. بل ويذهب إقبال إلى النظر إلى النبي العربي باعتباره عالم النفس الواقعي الأول.

هذا، وقد أدى بإقبال الاقتناع بأن الإسلام قد مكن أولا للتفكير العلمي الحديث، أدى به إلى تفسير مجرى التاريخ الحضاري الغربي بشكل يختلف عما تعودنا عليه، وكان هذا التفسير من جانب رد فعل سليم، ضد التقليل من قيمة الإسلام في الغرب. فقد كانت ـ بلاشك ـ الأسس المادية، والشروط اللازمة لنشأة حضارة راقية مزدهرة متوفرة في البلاد الإسلامية الغنية بدرجة أكبر منها في أوربا، بحيث أن التفوق الحضاري للإسلام في العصر الوسيط لا يبدو غريباً، فقد استفاد الغرب المسيحي من المسلمين حضاريا بشكل شامل واسع، فمكتبة المؤلفات العربية باللغة اللاتينية في أبواب الرياضة، والطب، والفلسفة، والعلوم الطبيعية تشهد بذلك شهادة العيان.

ومن الغبن أن نفترض أن الغرب قد حصل بهذه الوسيلة على العلوم القديمة، واستعاد بذلك ميراث آبائه، فالعرب

ـ بدون شك ـ قد ضاعفوا هذا الميراث القديم وأثروه، فقد ساهموا في تقدم العلوم الريا ضيةعن طريق إضافتهم علامة الصفر، وخلقوا بهذا، القواعد الضرورية لعلم الحساب، وقاموا بتوسيع علم المثلثات، المسطح والكروي، وأضافوا اكتشافات هامة في علم البصريات. أما علم الكيمياء فقد تحول على أيديهم من مجرد جمع مبعثر . . . من الخرافات إلى نظام مرتب من المعارف العلمية. إلا أن إقبال يذهب إلى أبعد من ذلك، ويدعي أن التفكير العلمي في الغرب، قد بعث أولا بواسطة هذه الترجمات، وأن العلم الغربي الحديث هو في المقام الأخير من إنجاز الإسلام.

وليس من الغريب بعد هذه الآراء عن مجرى تاريخ العالم، أن يرى إقبال الدين المسيحي من منظور جديد، فهو يجرى مجرى الإسلام في اعتبار الدين المسيحي شكلا سابقا على الإسلام من أشكال الوحي الإلهي، وينسب إليه مكسباً دائماً، ألا وهو اكتشاف عالم الروح الداخلي، الذي لايرتبط بالعالم الخارجي. غير أن المسيحية الأولى وفقاً له في سعيها إلى الخلاص والبراءة، قد أنكرت العالم، وأهملت جميع ميادين النشاط الأرضية، في الدولة والاقتصاد.

إن إقبال يتصور المسيحية الأولى في صورة مجمع للرهبان، ويجد في ذلك تفسير تلك الحقيقة التي تبدو غريبة للمسلمين، وهو أن المسيح لم يؤسس دولة كما فعل النبي محمد.

وينسب إقبال إلى هذا الطابع المميز للمسيحية، تلك الصراعات العنيفة، التي نشبت بين الكنيسة والدولة، حينما رفعت المسيحية إلى دين الدولة، دون أن تكون معدة لأداء هذه المهمة.

وتشكل حركة الإصلاح الديني Reformation وفقا لرأي إقبال، نهاية هذه الصراعات، وكانت تبعتها أن حل بالتدريج محل الخلقيات المسيحية عدد من الأنظمة الخلقية الوطنية، التي أدى الصراع بينها في النهاية إلى نشوب الحرب العالمية الأولى، دون أن تؤدي هذا الحرب إلى خلق وحدة بينها.

فإقبال لا يدين القومية الأوروبية فحسب، التي يراها تبعة من تبعات التمزق الديني، وإنما يدين أيضا القومية داخل العالم الإسلامى، إذ يرى أنها تمثل خطراً كبيراً على مستقبل الدولة الإسلامية.

وهكذا نصل إلى السؤال عن منظور إقبال السياسي. كان إقبال يؤمن أن الخمسمأية عاماً، التي قضاها العالم الإسلامى في حال من الضعف السياسي، والخمول العقلي، قد انتهت ببداية الحرب العالمية الأولى.

وكما كان يرى أن سبق الدول الأوربية لا يكمن في توسعها السياسي، والاقتصادي، (كاكتشاف رأس الرجاء الصالح، وافتتاح الطريق البحري إلى الهند، واكتشاف أمريكا) وإنما يكمن في أن الدول الأوربية قد استخدمت العلم الذي أخذته عن المسلمين استخداماً أفضل.

كان إقبال يرى في الانتفاضة التي بدأت في بداية هذا القرن، البشائر الأول لنهضة إسلامية، وكان المثال الذي يتطلع إليه هو اتحاد للدول الإسلامية يتم من خلال الانضمام الحر لهذه الدول. أما فيما يختص بقضية الخلافة، فإن إقبال لايشارك معاصريه السنيين الذين شجبوا إلغاء نظام الخلافة بواسطة الجمعية العمومية التركية عام ١٩٢٤، وإنما يعتقد أن نظام الدولة الديمقراطي يتفق مع المبادىء الأساسية للإسلام اتفاقاً تاما.

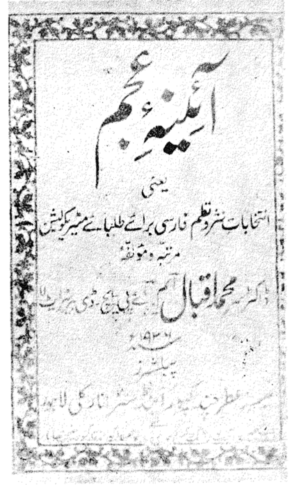
وكان إقبال ينظر بعطف إلى تركيا الجديدة، فقد كان يردد كثيرا أقوال الشاعر التركي ضياء كوك آلپ، الذي نادى فترة ما بالطورانية (القومية التركية)، ثم عضد فيما بعد النظام القومى لأتاتورك، وكان يعارض فكرة الوحدة الإسلامية.

ويبدي إقبال أيضا نفس التسامح في موقفه من إصلاح الفقه الإسلامي، فعلى خلاف أغلبية مواطنيه الهنود، يشارك غيره من المحدثين الرأي بأن الاجتهاد حتى اليوم من حق النخبة المؤهلة لذلك، وأن نظام المدارس الفقهية،

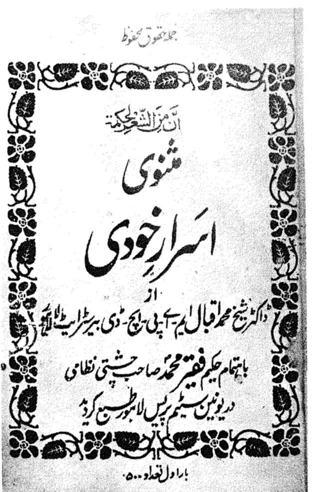
الذي نشأ في العصور الوسطى، يحتاج إلى إصلاح ضروري، غير انه لا يفصل في هذا المضمار طريق هذا الإصلاح، فكالمعتاد فإن مسائل الحياة اليومية كانت بعيدة كل البعد من فكره الكوني العام. ولحل كل مشكلة من المشاكل الفردية، لم يكن يبتعد عن مسلكه المألوف في تناول المهمة الكبرى، ألا وهي تجديد التفكير الإسلامي، وذلك من منظور مسلم يؤمن إيمانا عميقا بالوحي القرآني، وهو في نفس الوقت قد أخذ بوسائل البحث العلمي الحديث في مدارس الغرب، ويملك خبرة دينية عميقة تنبع من تراث المتصوفة المسلمين الهنود، وهي خبرة غريبة على أي حال على التراث الغربي.

لقد أثر محمد إقبال على فكر المسلمين في الهند تأثيرا متواصلا عميقا، وساهم بالتعريف بأفكاره بواسطة محاضراته المنشورة بعنوان: «**تجديد الفكر الديني في الإسلام**» (وقد حاولت في السابق أن أتابع الخطوط الأساسية لهذه المحاضرات)، بالإضافة إلى قصائده الشعرية التي وجد فيها مواطنوه مشاعرهم الدينية السياسية، ورغباتهم، وأحلامهم، في شكل شعري جميل.

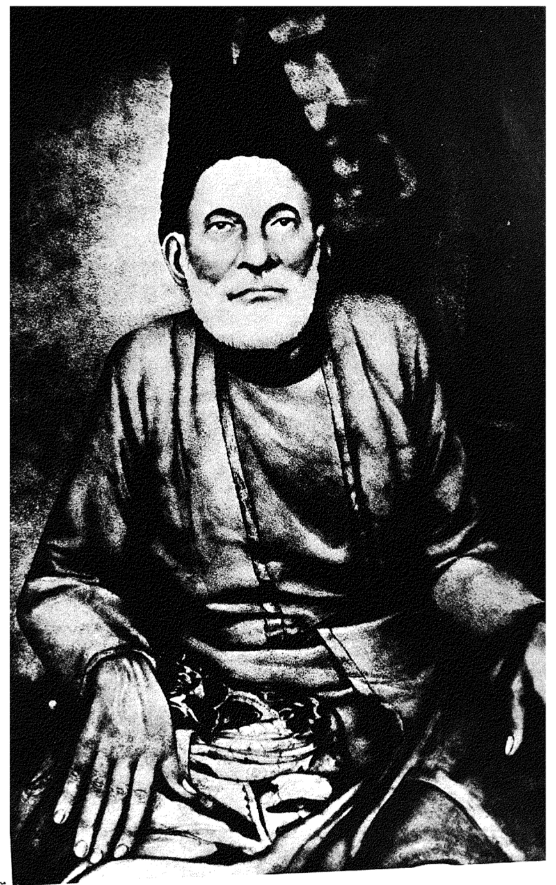
أما الدولة التي كان يحلم بها فقد تحققت عام ١٩٤٧، ووفقاً لدستورها تدين هذه الدولة بمباديء الإسلام ونظامها التشريعي لا يسمح بشيء مخالف للقرآن والسنة. أي شكل ستأخذه تلك الوحدة (بين المثال والواقع) التي كان يحلم بها إقبال، أي شكل ستأخذه تحت ظروف الحاضر الصعبة في هذه الدولة الإسلامية الفتية!؟ هذا ماسيبينه المستقبل.



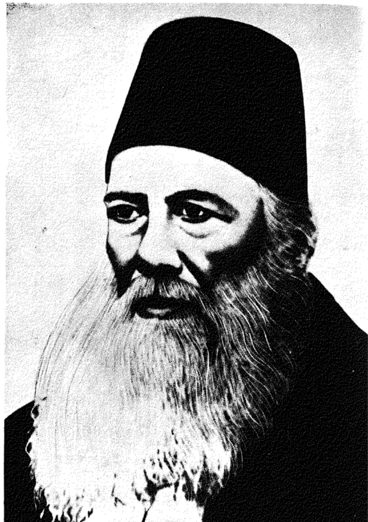
صفحة الغلاف من **منتخبات** شعرية فارسية.
أخرج إقبال هذا الكتاب عام ١٩٣٦.



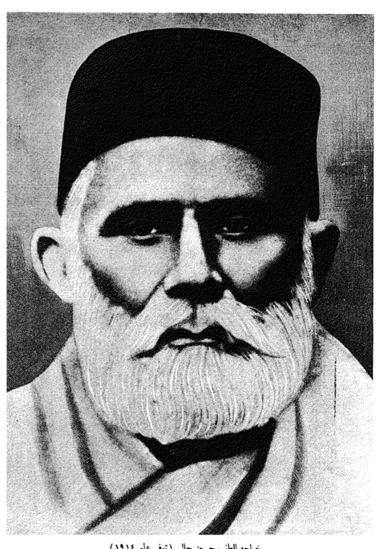
صفحة الغلاف لكتاب «أسرار خودى»
وهو أول مؤلفات إقبال الشعرية باللغة الفارسية. طبع منه أولاً ٥٠٠ نسخة.



میرزا غالب .

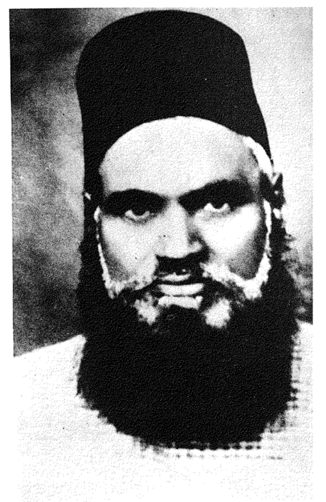


، مؤسس الجامعة الاسلامية في عليكره ، وهو في نفس الوقت مصلح اجتماعي وكاتب كبير .
سير سيد أحمد خان (توفي عام ١٨٩٨) ، من رواد التربية الاسلامية المعاصرة

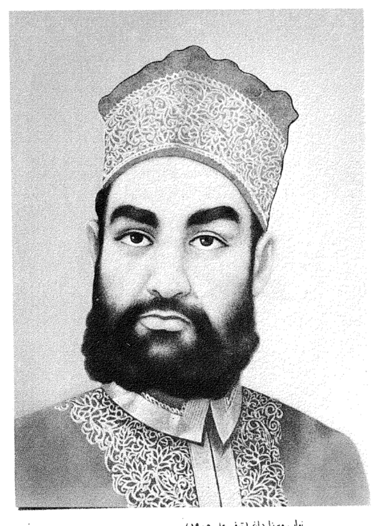


خواجه الطف حسين حالي (توفي عام ١٩١٤)
رائد الأدب والنقد الأردي الحديث .

أساتذة إقبال ، والمفكرون الذين تأثر بهم



المعلم الأول والمرشد الروحي شمس‌الله مولوى سيد مير حسن (توفي عام ١٩٢٩) .



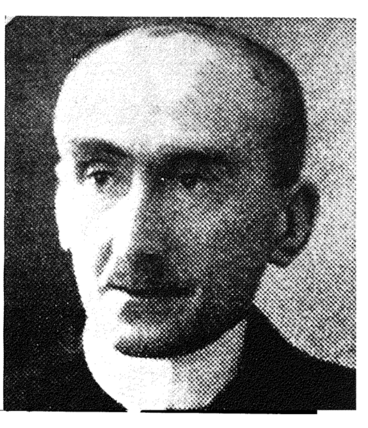
نواب ميرزا داغ (توفي عام ١٩٠٥)
وهو أول من اكتشف موهبة إقبال الشعرية ، وكان إقبال قد أرسل اليه قصائده الأولى باللغة الأردية .



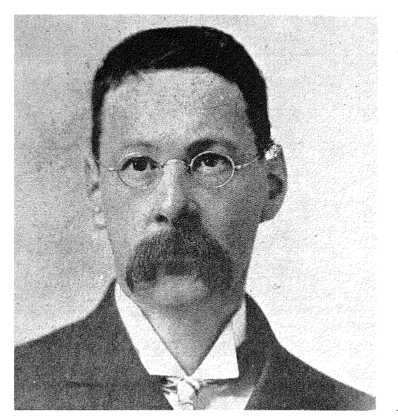
فريدريك نيتشه



يوهان فولفجانج جوته .
من عمل هنري جريڤدون (١٨٢٦)



هنري برجسون . التقى إقبال بهذا الفيلسوف عام ١٩٣٢/١٩٣٣ بباريس
. في حديثهما عن «الزمن»



سير توماس ارنولد . صديق إقبال . كان إقبال واحداً من تلاميذه بلاهور
. وعُرف سير توماس بتعمقه في الفلسفة الغربية والفلسفة الشرقية على حد سواء .

اقبال في سياق حركات الاصلاح الهندية الاسلامية

كتب الكثير عن علاقة إقبال بالميراث الثقافي للشرق والغرب. وحين نفكر في إقبال كمصلح يجب علينا أن نتذكر أنه لم يتأثر بالفلسفة الأوربية وحدها التي فسرها بذكاء طبقا للمبادىء الدينية الإسلامية (عرض J. Fück لهذا الموضوع في مقال مهم، انظر)، ويمكن أن نفهم أقوال إقبال بشكل أفضل لو أننا أرجعنا أفكاره إلى ميراثه الإسلامي وبالذات الهندي - الإسلامي. وقد أوضح أ. بوساني A. Bausani بجلاء كيف استفاد إقبال من التقليد الفلسفي والديني في الإسلام بوجه عام وذلك في مقالته الجيدة «الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية في أعمال مجدد مسلم»

Classical Muslim philosophy in the work of a Muslim Modernist (Archiv für Geschichte der Philosophie 42/3, 1960)

حيث يلقي الضوء، بين نقاط أخر، على تقدير إقبال للفكر الأشعري. وعلى أي حال فإن اتجاه إقبال نحو الصوفية كان موضع خلاف وجدل وموضوع دراسات كثيرة - ليست علمية دائما. ولكن الموضوع مازال يأسر الجمهور الباكستاني.

ومن السهل جدا جمع أقوال إقبال الأولى ضد الصوفية الأفلاطونية الجديدة وضد النسق الشامل «لوحدة الوجود»، ولكن الجانب المثير في علاقته بالصوفية يتمثل في الطريقة التي حول بها مركز اهتمامه. فحين كان تحت تأثير هيجل أطرى ابن عربي الأندلسي (المتوفى عام ١٢٤٠) في أطروحت وقارن باستحسان بينه وبين علماء الدين الجامدين في القرن الثالث عشر، ولكن ما أن تمر سنوات قليلة حتى بنبذ تماما نسق «وحدة الوجود». وبالمثل فرى «عراقي» (نحو ١٢٨٩)[١]، الذي ينظر اليه خلال الفترة التي كان إقبال يكتب فيها ديوانه «أسرار خودي» (نشر عام ١٩١٥) كممثل للتأثير الفارسي الخطير على الثقافة الإسلامية (أي كممثل للنزعة الفارسية)، يعود ويبرز في أعماله المتأخرة في صورة أخرى، ونرى إقبال يأخذعنه ويشير اليه، ثم يتحدث عنه بتقدير في «المحاضرات الست» (صفحة ١٣٧) كممثل لوجهة نظر ديناميـة حول «المكان». وكما أن إعجاب إقبال المبكر بابن عربي يتجول الى نقد قاسي فيما بعد، فإن مقته المبكر لـ «سنائي» الغزنوي[٢] (توفي حوالي عام ١١٣١) - كما توضح بعض عبارات الاستهجان في احدى خطاباته (١٩١٦) - يتحول إلى إطراء بعد حوالي عشرين عاما (انظر: بال ٣٧)، بعد أن خص سنائي بترنيمة من أروع ترانيه الفارسية أثناء إقامته في غزنه عام ١٩٣٢. وهو في هذه الترنيمة يسمع إجابة سنائي من السماء.

في لون الزنبق (التوليب) وروحه،
في قلبه لا إله (إلا الله») . . .

١) **فخر الدين العراقي**، من أوائل رجال التصوف الذين نظموا تعاليم بن عربي في قصائد شعريه، وقد قضى ٢٥ سنة من حياته في ملتان ملازما للشيخ بهاء الدين زكريا ملتاني، ثم رحل إلى الأناضول، ودفن في دمشق بجوار بن عربي.

٢) **ابو المجد مجدود سنائي**، من شعراء البلاط الغزنوي ثم تصوف، ووضع أول منظومة مثنوية بعنوان «حديقة الحقيقة»، وقد اصبحت هذه المنظومة بمثابة نموذج يحتذى به في القصائد الصوفية التعليمية في الفارسية. أما مؤلفه «سير العباد إلى المعاد»، فيصف صعود الروح خلال المراحل أو المدارج المختلفة، واعتبر البعض «سير العباد» بمثابة قصيدة تمهيدية لملحمة دانتي «الكوميديا الإلهيـة».

ويعني أنه قد تحقق من جدة شعر سنائي الصوفي، الذي هو بالتأكيد أكثر دنيوية من عراقي ولايمثل كثيرا «وردة رقيقة» وإنما بالأحرى يمثل زهرة توليب صراوية إذا استخدمنا خيال إقبال المفضل.

وربما كان أحسن مثال لدى إقبال في إعادة تقييمه لواحد من الصوفيين القدماء هو موقفه من الحلاج وإعادة تقييمه له، إذ أن صوفي بغداد الشهيد، الذي أعدمته السلطات عام ٩٢٢، متذرعة بقولة «أنا الحق»، أصبح في الصوفية المتأخرة رمزاً لوحدة الوجود الشاملة، وفسر على انه العاشق الذي كشف سر وحدة العشق بين الإنسان والله، أو بالأحرى سر أن ليس هناك فرق بينهما. وقد تبع إقبال في أول الأمر هذا الخط الفكري التقليدي، الذي ظهر مرات ومرات في الشعر الصوفي شبه القارة، وإيران وتركيا، ولكن إقبال بعد ذلك أعاد اكتشاف الحلاج كداعيه الى عقد علاقه ذاتيه دينامية بين الإنسان والله، وكصوفي أراد إيقاظ المسلمين من سباتهم الروحي بقيادتهم إلى المعنى الداخلي للوحي الإلهي.

ومرة أخرى فان «الرومي الرائع» - كما يدعوه مستخدماً تعبير هيجل - يظهر في اطروحة إقبال ممثلا لمذهب وحدة الوجود. وماهي إلاسنوات حتى اكتشف الشاعر - الفيلسوف الطبيعة الدينامية لشعر جلال الدين الرومي (المتوفي عام ١٢٧٣)، وكتب كل قصائده الملحمية بنفس الأسلوب وبنفس الوزن كما فعل مرشده الروحي، حتى إنه سمي «رومى هذا العصر». وكرم من قبل بلدية قونية بوسط الأناضول حيث اقيم له نصب «تذكاري» في حديقة قبر جلال الدين الرومي.

من الواضح أن إقبال بالرغم من نقده القاسي لجوانب عدة من جوانب التراث الصوفي، كان على وعي كبير بالبصيرة العميقة لدي بعض القادة الصوفيين. ويتضح هذا بشكل خاص من بعض ملاحظاته السيكولوجية في «المحاضرات الست»، فقد أحب قراءة أعمالهم أو استخدام بعض أفكارهم، مثلما حدث عندما طلب كتابا لمحمد غوث كواليارى (المتوفى عام ١٥٦٢) (ربما كان كتاب «الجواهر الخمسة») أثناء كتابته «جاويد نامه»[٣]، فالاحكام التي اطلقها عن انحلال الصوفية وافتقادها الدينامية الحيوية، كما عبر عنها بوجه خاص أثناء فترة «أسرار» و«رموز»[٤] وفي الخطابات التي كتبها خلال سنوات الحرب العالمية الأولى، هذه الاحكام لا تحجب حقيقة أن «رجال الشرق الحكماء»، كانوا أكثر أهمية لدى إقبال من: «الأوربيين الذين تحدثوا عن أسرار كثيرة حول الوجود والعدم»

كان إقبال يؤمن إيمانا عميقا بداتا گنج بخش هجويري (المتوفى نحو عام ١٠٧١)[٥] وكما قيل فكثيرا ما كان يذهب إلى مقامه قبل صلاة الفجر ليتلقى الإلهام. بل إنه أخبر مؤلف أحدث الكتب عن داتا گنج بخش، الأستاذ مسعود الحسن، أن فكرة الوطن المنفصل للمسلمين قد هبطت عليه بينما كان يصلي عند مقام داتا صاحب.

ومن ناحية أخرى، فان خطاباته إلى خواجه حسن نظامى[٦] في دلهى تظهر إعجابه العميق بنظام الدين اولياء (المتوفى عام ١٣٢٥)، بل وأنه حث المرشد النظامى على الاشتراك في الذكرى السنوية لـ بابا فريد[٧] (المتوفي سنه ١٢٦٥) في باكبتان في مايو ١٩٣١ حتى يتصلوا

---

٣) اى «كتاب جاويد»؛ نشر ١٩٣٢، ونسب الى ولده جاويد. نصف هذا الشعر الدراماتيكى الفارسى سياحة الشاعر الى الافلاك السبعة والحضور الالهى، يرافقه الشاعر الصوفى جلال الدين الرومى.

٤) أي «**اسرارخودى**» (نشر سنه ١٩١٥) و«**رموز بى خودي**» (نشر سنة ١٩١٨)، ومعنى «أسرار خودي»: أسرار الذاتية، ومعنى «رموز بى خودي»: نفي الذاتية.

٥) **عثمان بن على الجلابي الهجويرى**، من فارس، رحل كثيرا، إلى أن استقر بلاهور عاصمة الاقليم الهندي في الدولة الغزنوية، وتوفي نحو عام ١٠٧١. وقد قدسه الناس على انه داتا گنج بخش (أي من يهدى الكنوز)، ويعد كتابه «**كشف المحجوب**» أول مؤلف نظري في التصوف باللغة الفارسية.

٦) **خواجه حسن نظامى**، من الشخصيات البارزة في حركة «تبليغ» التي عملت من أجل تعميق الإسلام بين صفوف المسلمين الهنود (توفى عام ١٩٥٥).

٧) **بابا فريد الدين كنج شكر**، صوفي جشتي، أقام في آجودهان بالبنجاب، حيث توفي عام ١٢٦٥. يعتبر المنظم الحقيقي للطريقة الجشتية بالهند، واشتهر بزهده وتطرفه الشديد.

بشخصيات بارزة ذات ميول صوفية ويعملوا من أجل الإحياء الروحي للإسلام.

وبمناسبة تبحيله للاولياء القديسين في إقليمه، فأنه لأمر مثير حقا لو قام متخصص في الأدب الصوفي في البنجاب بتكريس دراسة عن مدى الدين الذى يدين به إقبال للتراث الصوفي الشعبي في البنجاب. ورغم أن الشخصيات الكلاسيكية مثل هيررانجها[8] أو سهنى مهنوال[9] لاتطرق خياله ـ على عكس شيرين وفرهاد[10] ـ إلا أن صور إقبال تحمل في بعض الأحيان الكثير من الجو الريفي للشعر الشعبي المتوارث في البنجاب أكثر مما تحمل من حدائق شيراز المهذبة، التي كانت، في نظره، جد خطيرة بالنسبة للروح الإنسانية المجاهدة. وحين يطري في أحد أعماله الأخيرة القوة المعجزة للصحبة الروحية التي من خلالها:

«تستطيع بذور القلب أن تنمو وترتفع من طمى الجسد ومائه»

فمن الصعب ألا نتذكر السطور الأولى من «سى حرفى» لسلطان باهو[11]، التي تتحدث عن «الله»، غصن الياسمين الذي زرعه الهادي الأعظم في قلب الإنسان الذي يرويه بماء السلب والإيجاب، أي بكلمات إعلان الإيمان.

وتحذير سلطان باهو ألا ندخل تحت إمرة خضر «لأن الإنسان يملك ماء الحياة في داخله»، هذه الفكرة هي فكرة إقبالية تماما.

لقد أكد إقبال في مؤلفه «**تأملات متفرقة**» Stray Reflections على أهمية ميرزا بيدل (توفي عام ١٧٢١)[12] ومرزا غالب (توفي عام ١٨٦٩)[13] بالنسبة لتكوينة الروحي، ولم يؤكد أهمية شعراء موطنه البنجاب، إلا أن نوعا من الارتباط الأصيل بميراث موطنه قد يكون من أثره ذلك الطابع الإيقاعي الشديد واستخدام الجناس بشكل ملحوظ في شعره (كما نجد أيضا في أشعار مولانا الرومي). كان غالب بالنسبة لإقبال أخا روحيا لشاعره الغربي المفضل، جوته، أما «بيدل» فقد أثرعليه بنظرته الدينامية، التي ماتزال في حاجة إلى دراسة وافية من قبل الدارسين المحدثين. وكلا هذين الشاعرين يمكن فهمهما، إلى حدما، بتتبع بعض تعبيراتهما المفضلة عودة إلى التقليد النقشبندي في دلهي.

ومن المعروف أن إقبال كان يكن إعجابا شديدا تجاه أحمد السرهندي[14]، «مجدد الألف الثاني» (توفي ١٦٢٤)، ويكتب إقبال في خطاب إلى سيد سليمان ندوي (عام ١٩١٧):

«إن خواجه نقشبند، ومجدد سرهند يحتلان منزلة عالية جدا في قلبي رغم أن هذه الطريقة (الصوفية) ـ وهو أمريبعث على الأسى ـ قد وقعت الآن تحت التأثير الفارسي، وهو ما يصدق أيضا حتى على الطريقة القادرية التى إلتحقت بها أنا نفسى كمبتدىء»

---

٨) **هير رانجها**، في الأصل قصة حب تعس من البنجاب. واستخدم رجال التصوف هذه القصة فيما بعد كتعبيري مجازي (اليجوري) عن بحث الروح عن معشوقها الالهي.

٩) **سهنى مهنوال**، قصة امرأة تسبح كل ليلة متعلقة بإناء من الفخار إلى الجزيرة التي يسكنها حبيبها. ولكنها في احدى الليالي تستخدم إناء من الفخار غير المحروق قد دسته لها غريمة لها، فتغرق، متحدة مع حبيبها إلى الأبد في الموت. وتؤخذ هذه القصة في التراث الصوفى كرمز للروح الباحثة عن الله رغم المشاق والصعوبات، ولكنها لاتصل إلى الله في الحياة وإنما بعد تخطى هذه الحياة.

١٠) **شيرين**، أميرة أرمينة، أحبها خسرو برويز الحاكم الساساني، وقد أحبها أيضا المثال فرهاد، وتوفي إثر نقل خبر موتها خطأ اليه. وفرهاد رمز للعاشق المعذب في الأدب الأردي والتركي.

١١) **سلطان باهو**، من رجال الدين في البنجاب (توفي عام ١٦٩٠)، ألف في الأدب الشعبي في البنجاب، ومن أشهر مؤلفاته «سى حرفي» أي «٣٠ حرف» أو الأبجدية الذهبية.

١٢) **ميرزا بيدل** (توفي سنه ١٧٢١ في دلهي)، أهم شعراء الأسلوب الهندي في الأدب الفارسي. ويتميز شعره بصعوبته، ويقرأ حتى الآن فى الافغان وتاجيستان، على انه يكاد يكون مجهولا في الغرب.

١٣) **ميرزا اسد الله غالب** (انظر «فكر وفن ١٤») الشاعر الكلاسيكي الأخير بالأردية والفارسية من شعراء الهند المسلمين (توفي عام ١٨٦٩). واشعاره الأردية تتداولها الألسن في الباكستان والهند كالامائيل والحكم.

١٤) **احمد سرهندي**، من متصوفة الطريقة النقشبندية. اشتهرت رسائلة السياسية الدينية (توفي عام ١٦٢٤)، واختلف مع السلطان المغولي جهانگير، لعب اتباعه دوراً هاما في إعادة الإسلام السني إلى مكانته في الهند أثناء الحكم المغولي.

وقد لعبت القادرية، التي تأسست أولا في شبه القارة الهندية في «اوج» Ucch في القرن الخامس عشر، لعبت دورا في تطور جانب من جوانب الإسلام في الهند استنكره إقبال بشكل أساسي فمديحه «لأورنك زيب» (الذي توفي عام ١٧٠٧) يحمل ضمينا اللوم الأخيه الأكبر «دارا شكوه» (الذي أعدم عام ١٦٥٩)[١٥]. ومع ذلك فإن بعض السطور المؤثرة في «أسرار خودي» مكرسة لثاني أولياء لاهور «ميان ميرسهواني» (الذي توفي عام ١٦٣٥)[١٦]، قطب القادرية في البنحاب والمرشد الروحي لداراشكوه؛ ومن المثير في هذا السياق أن نقرأ بعضاً من رباعيات دارا التي تذكرنا بقوة بأفكار إقبال، كالأبيات التالية:

«في كل لحظة يصل ذوق جديد إلى العارفين.
إنهم أنفسهم مجتهدون ولاينتمون إلى أهل التقليد:
فالأسود لاتأكل شيئا سوى فريستها
والثعلب ياكل الجيفة والحم العفن!»

هذا الشعر يمكن بسهولة أن يؤخذ على أنه من رباعيات إقبال في «لالة طور» وبعض الرباعيات التي كتبها سرمد[١٧] (وهو صديق لدارا، كان يهوديا ثم تحول إلى الصوفية وأعدم سنه ١٦٦١) تتشابه إلى حد عجيب مع شعر إقبال عن دور إبليس ومصيره.

على أي حال، فإن إقبال في تكوينه الروحي العام أقرب إلى «الطريقة المحمدية»، النقشبندية، أو التقليد الذي يرجع إلى الشيخ جنيد البغدادي، والى الشارح المتأخر «**لوحدة الشهود**»، علاء الدولة السمناني[١٨] (توفي عام ١٣٣٦)، كما صرح إقبال نفسه في خطاب إلى أكبر الله أبادي (درس موقف سمناني من ابن عربي مؤخرا هرمان لاندولت H. Landolt وكان سمناني عضوا في الطريقة الكبروية[١٩]، التي تعطى أولوية لـ«طريق جنيد» كأساس لتعليم المبتديء (كما أوضح فرتز ماير). لكن نجم الدين كبرى (الذي توفي عام ١٢٢١)[٢٠]، أعطى وكذلك فعل أتباعه ـ أهمية كبرى للرؤيا أو «الشهود» كآخر خطوة ممكنة في الطريقة الصوفية. هذا المنهج قد يفسر اهتمام إقبال بالسيد علي همذاني، الزعيم الكبروي[٢١] الذي قدمه إقبال في كتابه «**جاويدنامه**» ـ كمرشد صوفي لكشمير، الإقليم الذي هاجر إليه همذاني سنة ١٣٧١. ومما يذكر أن علي هداني أيضا ألف كتابا عن «**نصيحة الملوك**»، مزاوجا بذلك بين اتجاه المرشد الروحي والمستشار في الأمور السياسية، وهذه حقيقة مهمة بالنسبة لملاحظات إقبال الإيجابية عنه.

أما بالنسبة لسرهندي، فقد أبدى بعض التشابه مع ميراث كبروي، وبالذات في التركيز على مسألة «الشهود»، كما طورها سمناني، والحق أن الكبراوية والنقشبندية قد أصبحتا مندمجتين في كشمير. وثمة ملاحظة في «**جاويدنامه**» تبين تماما إعجاب إقبال **بالمجدد**. إنها كلمته عن نيتشه (١٣٧٢):

«تمنى لو أنه عاش في زمن الأحمدي!»

---

١٥) **دارا شكوه**: الابن الأكبر للقيصر المغولي شاه جهان. حاول أن يوفق بين المسلمين والهندوس على أساس صوفي، كما يشير إلى ذلك عنوان مؤلفه «**مجمع البحرين**». ورماه اخوه اورنك زيب بالالحاد والزندقة واعدمه عام ١٦٥٩.

١٦) **ميان مير**، صوفي من اتباع القادرية، وهو من سهوان، وكان له تأثير كبير على دار شكوه، وقد خصه الأمير المغولي بمؤلف بعنوان «سكينة الأولياء»، توفي عام ١٦٣٥.

١٧) **سرمد**، فارسي من أصل يهودي، اعتنق الإسلام، ولكن حياته كانت مثاراً للمآخذ من جانب أهل السنه، فقد كان يتجول عاريا، وتعتبر رباعياته من أجمل واقوى ما وضع في التصوف الهندي. وقد أعدم سرمد سنه ١٦٦١.

١٨) **علاء الدولة السمناني** (توفي عام ١٣٣٦)، من بين المتصوفة القلائل الذين رفضوا تعاليم إبن عربي في العصور الوسطى. ويحظى لهذا السبب بمكانه كبيرة بين اتباع الطريقة النقشبندية.

١٩) **الكبروية**: أنتشرت الكبروية في إيران وفي وسط آسيا حتى إقليم كشمير، حيث اندمجت فيما بعد مع النقشبندية.

٢٠) نجم الدين الكبرى (توفى عام ١٢٢٢٠).
مؤسس الطريقه الكبروية، وهو من الأولياء الشهيرين في وسط آسيا، ومؤلفه الأساسي هو «**فوائح الجمال وفواتح** الجلال»، ويحتوى الكثير من الشروح الثاقبة للظواهر النفسية.

٢١) **سيد على همذاني**، صوفي كبروى، طاف كثيراً إلى أن وصل الى كشمير عام ١٣٧١ بصحبة سبعمائة من مريديه. وتوفي عام ١٣٨٥ في سوات، بعد أن ساهم بنجاح في نشر الإسلام في كشمير.

ويظهر نيتشه هنا، كما هو دائما في أعمال أقبال، على أنه «المجذوب»، الرجل الذي وصل إلى جزء فقط من **الحقيقة**. لقد قيل عن هذا الفيلسوف الألماني إنه «كان مترعا بالمشاعر الدينية» وأنه «أنكر الله كانتقام لأنه لم يجده» ،وعبر إقبال عن هذا المعنى بقوله «إنه الحلاج بدون خشبة الصلب»، وهو تعبير يفسر ملاحظته عن زمن الأحمدي في سياق التقليد النقشبندي. وقد قال الزعيم النقشبندي في إقليم السند في القرن الثامن عشر مخدوم محمد زمان[٢٢]، قال عن الحلاج، الذي مازال يراه في عالم السكر الروحي:

«لو أن أحد أطفال خواجه عبد الخالق[٢٣] قد عاش في زمنه، لما علق المنصور على خشبة الصلب لأنه كان سيقوده الى ما بعد حالة «أنا الحق».»

وربما كان هذا القول شائعا بين أهل النقشبندية فيما يختص بالحلاج (كما هو الحال في تركيا الآن)، وقد استخدمه إقبال بذكاء وهو يتحدث عن «المجذوب» الألماني نيتشه، الذي ربما كان بحاجة إلى مرشد روحي رشيد يقوده إلى الله.

وأحيانا ماتستعصى شخصية القائد العظيم أحمد سرهندي على الفهم، وخاصة أفكاره عن دور «القيوم»[٢٤] فى تكوين العالم واستمراره. ويبدو لي أن إقبال يتبع، وربما بشكل أكثر قربا، طريق الصوفيين العظماء في دلهي في القرن الثامن عشر. لقد كان عليهم - مثله - أن واجهوا مشاكل خطيرة في زمن ضياع كامل للمجتمع الإسلامى في الهند، وقد حاولوا مساعدة هذا المجتمع ليجد طريقا جديدا نحو التعرف على ذاته. هؤلاء القادة الثلاثة كانوا: شاه ولي الله[٢٥]، ومظهر جانجانان[٢٦]، وخواجه مير درد، وكانوا جميعا من اتباع الطريقة النقشبندية وإن كانت لهم علائق أخرى أيضا،[٢٧] وقد دافع الثلاثة عن أهمية «الشريعة» كاملة غير منقوصة، وأهمية القانون القرآني المنزل، وكانوا يؤمنون بالنشاط السياسي للقائد الصوفي، وإن كان هذا غيرواضح لدي مير درد.

كلهم، أيضا، حارب أفكار الشيعة المتطرفة، ووصف دعاوى الشيعة بالبطلان. وقد راح مظهر ضحية إدانته العلنية للشيعة، وقتل حين سخر من أحد مواكب الشيعة في دلهي عام ١٧٨١. وقد كتب إقبال أيضا ضد بعض المفاهيم الشعبية مثل دور «المهدي» الذي سيظهر في نهاية الأزمنة «ليملأ العالم عدلا كما هو الآن ممتليء ظلما». وهي فكرة بدت لإقبال جزءا من الميراث الفارسي الخطير. (لكنه تقبل الجماعة الإسماعيلية تحت زعامة آغاخان قائد اعظم، كما أنه بوجه عام كان يميل إلى التغاضي عن المتناقضات التي تفصل بين الطوائف الإسلامية المختلفة.)

ومن بين صوفيي دلهي الثلاثة يذكر إقبال على وجه الخصوص شاه ولي الله (المتوفى عام ١٧٦٢) الذي كان يرى نفسه كنائب عن النبي في «**المعاتبة**»، وكان يرى أن واجبه الأساسي الذي كرس له معظم كتاباته وكذلك ترجمته الفارسية للقرآن، هو تطهير المجتمع الإسلامي، حتى يمكن للمسلمين أن يصلوا إلى الفلاح في الدنيا وفي الآخرة. وقاده كفاحه ليس فقط إلى مراسلات سياسية

---

٢٢) **مخدوم محمد زمان** (توفي عام ١٧٧٤).
مرشد النقشبندية في لواري، ويعرف كشاعر في اللغة السندية، وهي لغته الأصلية.

٢٣) **عبد الخالق غنجدواني**، من المتصوفة الأوائل لطريقة خواجكان، التي منها نشأت النقشبندية.

٢٤) **قيوم**، القيوم الذي تتوقف حركة العالم على أفعاله .فهو السلطة الروحية العليا في نظام احمد سر هندي.

٢٥) **شاه ولي الله**، سار في خطى سرهندى. ولكنه حاول التوفيق بين المذاهب المختلفة، وأيضا بين الطرق الصوفية. ويحاول شاه ولى الله في مؤلفه الأساسي «حجة الله البالغة» أن يقدم للمسلمين فلسفة ونظاما اجتماعيا جديدا. ووضع ترجمته للقرآن بعنوان «فتح الرحمن» مستهدفا أن يعود المسلمون اليه وأن يعملوا وفقا له، دون اللجوء إلى التفسيرات.

٢٦) **مظهر جانجانان**، من أشهر ممثلي النقشبندية فى دلهي في القرن الثامن عشر. عرف بتشدده، وقتل عام ١٧٨١ وعمره ٨١ سنه، إذ سخر من موكب عيد المحرم للاحتفال بذكرى مقتل الحسين.

٢٧) **خواجه مير درد**، ابن محمد ناصر عندليب، نشأ في احضان الطريقة النقشبندية، وعبر في أعماله الكثيرة بالفارسية عن «الطريقة المحمدية» التي أسسها والده، وهي تتمسك بتعاليم الإسلام الأساسية. على أن درد يعرف في المقام الأول كشاعر صوفي رقيق بالأردية. توفي عام ١٧٨٥ بدلهي.

واسعة، بل جعله أيضا يصدر ملاحظات غاضبة لا تقل شده عن أقوال إقبال نحو عام ١٩١٥ عن الصوفيين المعاصرين. فالحج إلى اجمير[٢٨] أو سالار مسعود[٢٩] يبدو له أسوأ من الزنا والقتل، ولا يتردد في أن يكتب:

«ربما كانت رسائل الصوفيين وكتبهم نوعا من السيمياء ذات التأثير العجيب على النخبة، ولكنها بالنسبة للناس العاديين سم قاتل.»

ألا يشبه هذا قول إقبال إن الصوفية حين تفسر تفسيرا خاطئا وتقدم إلى الجماهير غير المتعلمة من خلال الأشعار المحببة يمكن أن تكون أكثر خطرا من حشود جنكيز خان؟ وبالتأكيد، فالشكوى من المتصوفة أو ادعياء التصوف قديمة قدم التصوف. لقد رأى الشاعر المسلم في لهند، أمير خسرو (المتوفى عام ١٣٢٥) في طقوس الصوفية كل التزوير، ويقول الشاعر عرفي (المتوفي سنة ١٥٩١): إن «الصوفي مشغول بخداع الرجال والنساء». فهل يختلفان عن شاه ولي الله، الذي يلوم **الشيخ الخؤون** الذي يبيع المعجزات، أو عن مير درد، الذي يحذر المعتدلين الأتقياء من الاختلاط بالصوفيين ذوي الطبيعة االخنزيرية، أو عن إقبال الذي رأى خطورة مشابهة وشكا قائلا:

«لم يبق الكثير من البضائع الإسلامية في حوانيت الصوفيين». (١٩١٥)

ثمة مشكلة عامة أخرى وهي المواجهة بين المسلمين الأتقياء و«**الفلاسفة**». فهؤلاء المفكرون، الذين يؤخذون على انهم يمثلون العقل التحليلي أو محاولة تعليم الحقيقة دون وساطة النبي، قد أصبحوا كبش فداء للصوفية من أزمنه قديمة. وقد أدانهم سنائي في كثير من أشعاره، وكذلك أدانهم جلال الدين الرومي، الذي ظل في هذا المجال وفي غيره، مخلصا للتقليد الصوفي القرآني. وشاه ولي الله أيضا كان يسمي هؤلاء الذين يتبعون الفلاسفة، والذين ينـاقضون رسل الله، كان يسميهم «كلابا» بل إنهم أسوء من الكلاب، «لأن الكلب لايشم العظام القديمة، ولكن هؤلاء الناس يشمون عظاما عمرها ٢٠٠٠ سنة ويحبونها . . .». ويدحض درد، بالفاظ فلسفية بليغة، دعاوى أولئك الذين يحاولول الوصول إلى الله باستخدام مفاهيم فلسفية بدلا من أسمائه‌الحسنى كما تتجلى في القرآن. أما إقبال (مثل ولي الله)، وهو الفيلسوف الذي درس الأنظمة الفلسفية في تراث الغرب والشرق، فقد قارن أكثر من مرة الفيلسوف الفاقد للحب، الجاف كالتراب، البطيء الخطو، كما يمثله ابن سينا أو هيجل، مع الإنسان المتلىء بالحياة الروحية، المحب المخلص كما يتمثل في مولانا جلال الدين الرومى، قارن «دودة الكتب» بالفراشة المشتعلة. إن العقل، التشريح التحليلي الخالص، خطير، ولكن إذا زوج بالحب وبالمقدرة التركيبية، أمكنه عمل المعجزات.

وقد فسر شاه ولي الله أيضا بعض معجزات النبي محمد بطريقة عقلانية، بحيث يبدو وكانه يشير مسبقا إلى كتابات سير سيد أحمد خان[٣٠] المتأخرة، فهو يكتب قائلا إنه أثناء «المعراج» كان الكمال الإنساني للنبي محمد مجسدا في جسده الطاهر، وكماله الحيواني في البراق ذات السرعة المعجزة. أو يفسر «انشقاق القمر» (سورة ١/٥٤) كحدث طبيعي ـ فقط تغنى انئذ ترانيم عربية على شرف النبي تستخدم فيها مفردات التراث الصوفي النبوي.

---

٢٨) **اجمير**، مقام معين الدين جشتي، مؤسس الطريقة الجشتية في الهند (وتوفي عام ١٢٣٦).

٢٩) **سالار مسعود**، قيل انه ابن اخ السلطان محمود الغزنوي. ونقل انه استشهد في الجهاد عام ١٠٣٦ وهو في التاسعة عشرة من عمره. وتقام حول قبره في بهرائج الكثير من الطقوس غير الإسلامية.

٣٠) **سيد احمد خان** (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) مصلح شهير، حاول بعد فشل انتفاضة الجنو الكبرى عام ١٨٥٧ أن يبعث الأمل من جديد بين صفوف المسلمين الهنود وأن يقرب اليهم الحضارة الأوروبية. وقد أسس رغم معارضة العلماء كلية علي‌گره (عليكره)، التي شارك في التدريس بها الكثير من المستشرقين الغربيين. ووضع تفسيرا للقرآن امتاز بمنحاه العقلاني.

ويربط إقبال أيضا بين العناصر العقلانية والصوفية في كتاباته عن النبي.

وأحد العناصر الخاصة في الطريقة الجنيدية الصوفية هو تفضيل «الصحو» على «**السكر**» الروحي.

وطبقا للتفسير، الذي عالجه شاه ولي الله مرة أخرى، فإن «السكر الروحي» هو مظهر الولي، بينما «الصحو الثاني» هو صفة النبي الذي يعود، وقد تغير روحيا بعد لقائه بربه، يعود إلى العالم لكي يشكله تبعا لتجربته، ويتناول إقبال في الفصل الخامس من كتابه «المحاضرات الست» الفرق بين هذين الطريقين إلى آخر تجربة دينية، حيث يتخذ «عبد القدوس گنگوهی[٣١]» كممثل نموذجي للتوحيد الصوفي، وهو اتجاه وصفه على الهجويري جيدا في كتابه «كشف المحجوب».

وثمة إشارات متعددة إلى التماثل بين فكر إقبال وبعض أفكار **خواجه** مير درد (توفي سنة ١٧٨٥) - (وقد أشار إلى ذلك يوسف حسين خان، أ. هـ. كمالي، وأ. شيمل). وليس من الصدفة أن استعارة النور كاسم لله، مستمدة من آية النور (سوره ٣٥/٢٤) شيء أساسي لدي كل من المفكرين. ولدي درد «فإن هذه الاستعارة توحي بفكرة المطلق وكلية الوجود» (كما يشير يوسف حسين). ولدي إقبال فإنها تستخدم في المقام الأول لإثبات فكرة الله المطلق، اعتماداً على السرعة المطلقة للنور، التي لم تكن بالطبع معروفة لدى درد. وحين نقارن بين الشاعرين قد نفكر في تفسير إقبال للزمن كصفة مميزة للوجود، كما أوضح أ. هـ. كمالي، ولكن يبدو لي أن التأثير الرئيسي لأفكار درد يتمثل في مفهوم «الطريقة المحمدية». وعلى أي حال فمن المثير أن نرى أنه حتى في أشعار مير درد الرقيقة والصوفية حقا سطور يمكن أن نتوقعها في أعمال إقبال. ولنأخذ الرباعية الفارسية:

زهرة العالم تذبل إذا ماذبلت نفوسنا
وقلب الإنسانية يتجمد إذا ما تجمدت نفوسنا
إننا نصوغ العالم
ويصبح العالم هباء إذا ما أدركنا الموت.
(الديوان الفارسي. صفحة ٧٧)

أو حديث درد الجريء عن مرتبة الإنسان العليا باعتباره الممثل الحقيقي لله، كما مفصل في «**علم الكتاب**» وملخص في هذا البيت باللغة الاردية:

«إن كل ماسمعناه عنك
مهما كان،
رأيناه في الإنسان!»

وقد نسأل أنفسنا عما إذا كان التأثير اللاشعوري لشعر درد وفكره الديني قد ألهم سر سيد (وهو قريب لدرد من جهة الأم) لأن يسمي مجلته المشهورة باسم «تهذيب الأخلاق»، لأن درجة «الكشف العقلي» عنده:

«يمكن الوصول إليها بتهذيب الملكات الخلقية، ويمكن أن يمر بها الفلاسفة».

وهذا يعني أن المصطلح يرجع إلى لغة النقشبندية التقليدية، ألم يكن هو الكشف العقلي الذي أراد سر سيد أن يقود إليه مريديه؟

وعلى أي حال فإن أهم جانب في تعاليم درد هو صياغة مثل «**الطريقة المحمدية**» التي الهمت بعد موته بعشرات السنين، حفيد شاه ولي الله، إسماعيل الشهيد[٣٢]، والمناضل من أجل الحرية سيد أحمد بريلوي[٣٣]. لقد

---

٣١) عبد القدوس گنگوهي
من متصوفة الطريقة الصابرية الجشتية ومن القائلين «بوحدة الوجود»، ونسب اليه قولة: «لقد صعد محمد العربي إلى أعلى السموات وعاد ثانية. واقسم بالله بانى لو بلغت هذه المرحلة لما عدت ثانية» بهذا اصبح گنگوهي عند علماء الدين مثالا للمتصوف السكير، الذي ينسى العالم، في حين يعود النبي ومن يسير مساره إلى العالم لكى ينصروا كلمة الله.

٣٢) **اسمعيل شهيد**، حفيد شاه ولى الله. صار من اتباع سيد احمد بريلوى. ووضع عدة مؤلفات لتأسيس فكره وتوضيحه. ولقي مصرعه مع سيد احمد بريلوى في شمال غرب الهند عام ١٨٣١ (أنظر الحاشية التالية).

٣٣) سيد احمد بريلوى، قد استطاع سيد احمد أن يجمع حوله آلاف

ذاعت هذه المثل في فترة كانت فيها أهمية شخص النبي تزداد عاما بعد عام، لأن المسلمين بدؤا يدركون أنه لم يكن فقط صاحب الشريعة الروحية، حبيب الله، والشفيع **لأمته** يوم الدين، ولكنه أيضا نموذج لمؤسس الدولة الذي قاد أتباعه خلال المحن والظلمات إلى نصرهم النهائي.

ويمكن لنا أن نرى محاور الفكر الديني في حركة الإصلاح الهندية ـ الإسلامية، من أحمد سرهندي وما بعده ،في تفسير دور النبي. وسرهندي له نظرية مؤداها أن النبي كان له وجودان شخصيان يظهران من عقدتي حرف الميم في اسمه (الميم الأولى قداستبدلت في العام الألف الأول بالحرف المقدس «أ» ـ ألف ـ وبذلك صار الاسم «أحمد»، ويجب دعوة «المؤمن العادي» إلى العودة بتعاليم محمد إلى شكلها الأصلي).

ويبدو هذا الرأي وكأنه نظرية جديدة في النبوة. وقد نخطيء إذا ماظننا أن سرهندي، واسمه أحمد، قد رأى في نفسه ذلك «المؤمن العادي» الغامض، الذي دعي لإصلاح مجتمع المؤمنين. وينتمي إلى نفس الاتجاه في التفكير شاه ولي الله حين يحس أنه . . . دعي لأن يكون **المجدد** المطلوب في زمنه وأنه قد دعي من قبل النبي نفسه لأن يقود جماعة معينة من **الأمة المرحومة** إلى الخلاص، كما دعي أيضا لأن ينوب عن النبي في «المعاتبة». وبالمثل فإن درد، أول أعضاء **الطريقة المحمدية**، التي أسسها والده ناصر محمد عندليب، رأى نفسه مدعوا من قبل الرسول، جده الأعلى، لأن يعود بالمسلمين إلى تعاليم القرآن والسنة الصحيحة.

وحين يمتدح إقبال شاه ولي الله بأنه:

> «ربما كان أول مسلم يحس بالحاجة إلى روح جديدة في الإسلام»، (المحاضرات ص ٩٧)،

ربما كان في ذهن إقبال الأفكار الدينية عن دور النبي، الذي أرسل:

> «لكي يقود شعبا بالذات
> ويستخدمه كنواة لبناء شريعة
> عالمية.»

(المحاضرات ص ١٧١)

ومناقشة شاه ولي الله لهذه النقطة، التي «تلقي الضوء الكثير عليها» كما يقول إقبال، تتكون من بضع أفكار قليلة عن دور النبي في العمل السياسي. فهو يعتقد أن الأنبياء قد أرسلوا لتهذيب المادة الخام لشعب من الشعوب ليصلوا بها إلى أقصى حد من الكمال، ولتصبح طينة مادية أو شمعة، ومن ثم يجب أن يكون الأنبياء شخصيات مختلفة حتى يأتوا بأجزاء معينة من القانون المقدس الشامل إلى كل شعب تبعا لصفاتهم الفطرية، و«مادتهم الخام».

وعلى أي حال، فليس شاه ولي الله وحده بل إن كل متصوفي دلهي الثلاثة في عصره قدموا نظرية عن النبوة تعتبر جد حديثة وتفهمها إقبال أيضا. ووفقا لمظهر جانجانان، فإن حقيقة القيادة النبوية تتأكد بنمو المجتمع (وهي فكرة ساعدت ـ في رأيه ـ على إقامة الدعاوي الصالحة لجماعة السنة كأقوى جماعة داخل الإسلام).

فشاه ولي الله كان يرى أن الله قد وهب النبي ذكاء خاصاً استطاع أن يكتشف به الوسائل المناسبة لتأسيس مجتمع صحيح، وفي الفصل الخامس من «**المحاضرات**». يقول إقبال:

> «إن احدى الطرق للحكم على قيمة التجربة الدينية للنبي هي أن ندرس نمط الإنسانية الذي أوجده والعالم الثقافي الذي خرج من روح رسالته»

(ص ١٢٤)

المريدين والاتباع وأن يقودهم إلى شمال غرب الهند للجهاد في سبيل إنهاء سيطرة «السكه» على المناطق الإسلامية السابقة هناك. وقد اتصل سيد احمد اثناء الحج بالحركة الوهابية، ولذا تسمى حركته في الهند أيضا بالحركة الوهابية، واستشهد في أرض القتال عام ١٨٣١. كان اتباعه يمثلون حتى نهايه القرن الماضي خطراً مستمراً على السيطرة البريطانية في الهند.

وهذا يعني أن قوة التجربة النبوية تتجلى في قوة المجتمع ونجاح أعضائه. وحتى لو كان صحيحا، كما كتب سبرنجر، أن محمداً كان شخصية سيكوباتية، فان إقبال ليأخذ هذا كدليل على أنه في حالات معينة يكون مثل هذا السيكوباتي مطلوباً لصياغة مجتمع من نوع جديد. ونرى إقبال متأثرا بصوفيي دلهي وبالكتاب العديدين الذين وضعوا الكتب والرسائل عن النبي خلال عشرات السنين التي تلت ظهور كتاب «روح الإسلام» الذي كتبه سيد أمير علي[٣٤]، نرى إقبال يعبر عن فكرة:

«إننا لكي نربط بين أمم الهند الإسلامية فإن شخصية النبي المقدسة يمكن أن تكون أعظم قوة لنا»

وثمة إفاضة في شرح نشاط النبي لبناء الأمة في كتاب «**الرموز**»، ولكن جوانب أخرى من شخصية النبي قد ورد الحديث عنها في أماكن عديدة من أعمال إقبال. فالعقيدة الدينية بأن محمدا «**خاتم النبوة**» جعلت إقبال ينتهي إلى أنه:

«في الإسلام تصل النبوة إلى كمالها حين تكتشف الحاجة إلى إلغائها. إن ميلاد الإسلام هو ميلاد العقل الخلاق»

ونفس العقيدة قادته أيضا إلى رفض دعوى «القاديانية»[٣٥]، كما كتب بوضوح في «خطاب مفتوح إلى البانديت نهرو». فنهائية رسالة محمد كانت جوهر إيمانه، لأنه أحس بأنه مثلما كان محمد آخر الأنبياء، فإن أمة الإسلام ستكون «خاتمة الأمم»، وأكملها. وحين يلمح في كتابه «**جاويد نامه**» على لسان غالب، في المسألة التي ناقشها هذا الشاعر، وهي: هل يمكن أن يولد محمد آخر في عوالم أخرى تأتي إلى الوجود، يتجنب إقبال تقديم إجابة فلسفية، ويقول إن من أرسل «رحمة للعالمين» سيبقى دائما نهاية الخلق.

وإذا كان محمد قد أرسل رحمة للعالمين فإن أمته أيضا ستكون رحمة لهذا العالم، لأن شخصية النبي تنعكس على أمته، فكونه رسولا واحداً يشير إلى الإله الواحد وإلى أنه خلق مجتمعا واحدا هو القلب في هذه الحفنة من التراب. أو كما يقول إقبال في مكان آخر في صورة شعرية جميلة: إن التويجات المئة للوردة هي واحدة، والنبي هو عبير «واحد» لهذه الوردة، أي المجتمع المثالي للإيمان. والحق أن الشاعر يعبر عن مشاعر ملايين المسلمين تجاه الدور الجوهري لمحمد (ـ وهو الدور الذي انتقص من قدره بعض المبشرين الغربيين وحتى بعض المستشرقين ـ)، ويعبر إقبال عن هذه المشاعر في «**جاويد نامه**» في أبيات مشهورة:

«تستطيع أن تنكر الله،
ولكنك لاتستطيع أن تنكر النبي!»

وهذه الأبيات هي ـ بالتاكيد ـ التي أوحت لولفريد كانتويل سميث W. C. Smith بملاحظاته عن دور النبي في «الإسلام الحديث في الهند» Modern Islam in India.

ولكن إقبال لم يتوسع في دراسة الدور السياسي ـ الاجتماعي للنبي، ففي كثير من أشعاره ذكر أيضا التقليد الصوفي القديم لمصطلح «عبده». فالصوفيون المعتدلون، والنقشبندية بالذات، قد أكدوا استحالة تأليه الإنسان: «**العبد عبد، والرب رب**». فالإنسان يبقى دائما عبد الله، السيد الازلي. وقد رأى أحمد سرهندي «**الخير الأسمى**» في عودة الإنسان إلى حالة «**العبودية**»

---

٣٤) السيد أمير علي، كمصلح اجتماعي يمتاز بمنحاه الواقعي، وهو من أسرة شيعية في كلكتا، أسس سنه ١٨٧٨ «الجمعية الوطنية الإسلامية»، ووضع مؤلفا لدحض أراء المبشرين ومزاعمهم عن الإسلام، ونشر هذا المؤلف فيما بعد تحت عنوان «روح الإسلام»، ويعتبر من الوثائق الهامة عن الإسلام في نهاية القرن التاسع عشر. عاش السيد أمير علي سنوات طويلة في بريطانيا، وتوفي هناك عام ١٩٢٧.

٣٥) **القاديانية**، حركة إسلامية تشديدية، اسسها ميرزا غلام احمد قادياني سنه ١٨٨٠ فى الهند، وبعد وفاته سمي اتباعه فى الباكستان «بالاحمدية»، وحوربوا من اتباع السنة، إذ نسب الى ميرزا غلام احمد إدعاء النبوة.

بعد «الشهادة الكاملة للوحدة»، وأيضا مير درد، يرى أن «الموحد» الحقيقي هو الذي يعود إلى «**العبودية**» بعد رؤيا الوحدة. ومما يبين فهم إقبال العميق أنه قد وضع أحسن الترانيم عن حالة «العبد» و«عبده» على لسان الحلاج الذي يبقى كتابه «كتاب الطواسين» واحداً من أعظم أشعار المديح عن النبي.[٣٦]

ويمكن فهم أهمية مصطلح «**عبده**» - أي عبد الله - من وروده أول السورة ١٧، عن رحلة النبي في الليل (الإسراء). ويستنتج القشيري من هذا القول القرآني أن «عبده» هو آخر حالة ممكنة يستطيع إنسان أن يصل إليها في تقلده بالنبي: فإذا كان (النبي) قد دعي «**عبده**» في لحظة رحلته السماوية التي أتاحت له التحدث مع الله دون حجاب، في أقصى قرب ممكن، فأية رتبة أعلى يمكن تخيلها! فكلما اقترب الإنسان من الله اقترب من حاله «**عبده**» المثالية «عبد الله»، والرجل الكامل هو «عبده» الكامل. ولامكان هنا لسوبرمان نيتشه الذي يظهر فقط «بعد ان مات الله».

وفي اتجاه إقبال نحو نبي الإسلام تبدو كل مظاهر التبجيل والمهابة، من الإحساس العميق بالثقة والمديح الصوفي إلى التقدير العملي لرسالته السياسية والاجتماعية. فقد كان هو القائد الحقيقي لمجتمعه وهو نموذج للسلوك الانساني، كما يقرر إقبال في كتاب «تأملات متفرقة» Stray Reflections:

> «إن الانسان ذا الفكر المتفرد الذي يخلق الثورة السياسية والاجتماعية، هو الذي يقيم الممالك، ويمنح الشريعة للعالم.»

وهذه العبارة تذكرنا بملاحظة جوته عن الفرق بين الشاعر والنبي: فبينما الشعراء (كما تقرر السورة ٢٦) «في كل واد يهيمون»، وبكلمات جوته« يبددون مواهبهم بطرق شتى»، فإن النبي هوالذي يملك فكرا متفردا، فكرا يحمله مثل «العلم» (البيرق) حتى يجمع الناس حوله.

وربما عرف إقبال هذه الملاحظة من: «ملاحظات ومقالات حول الديوان الغربي الشرقي» Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Divan الذي يبدو أثره واضحا في ملاحظاته النقدية عن نشاطات كثير من الشعراء وفي تمثله للرسالة النبوية.

وعرف إقبال بالتحديد قولا آخر لجوته حول نشاط النبوة، في القصيدة العظيمة المسماة «**أغنية محمد**» Mahomets Gesang التي كتبها الشاعر الألماني أيام شبابه. وهنا يرى نبي الإسلام كنهر جبار، ينمو من بدايات متو ضعة كغدير صغير إلى مجرى يأخذ في طريقه النهيرات والأنهار ليعود بهم إلى الأب، المحيط الذي لا يسبر غوره. وقد أحب إقبال هذه القصيدة، وقدم لقرائه ترجمة حرة باللغة الفارسية في كتابه «بيام مشرق» (رسالة المشرق). وبعد حوالي عشر سنوات، في«**جاويدنامه**» يسمي إقبال نفسه، أو يسميه مرشده الروحي جلال الدين الرومي: «النهر الحي». ألا نرى هنا إشارة إلى الدور الذي توهمه إقبال لنفسه كواعظ نبوي يتبع خطى النبي ويعمل كنهر روحي، معطيا الحياة (لأنه يمتلىء بغيث النعمة الإلهية التي يرسلها الله رحمة للعالمين)، وحاملا كل شيء معه، واهبا الحياة الجديدة للبراري الميتة، ومرشدا للأحباب نحو أقصر الطرق وأسلمها إلى الله حيث يصب هذا النهر في اللج العظيم، الذي لا يستطيع إنسان أن يتخيله، ويستمر إلى الأبد مشاركا في الحياة المقدسة.

هذا التفسير لـ«النهر» (أو الجدول)، ليتلائم مع تصورات أخرى تشير بدرجة أو أخرى إلى دور الشاعر

---

٣٦) نص هذه الفقرة في الأصل هو:
«أنوار البنوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر، وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم، ما كان في الآفاق وراء الآفاق ودون الآفاق اظرف واشرف واعرف وانصف وأرأف وأخوف وأعطف من صاحب هذه القضية وهو سيد البرية الذى اسمه احمد ونعمته أوحد وامره أوكد وذاته اوجد وصفته أمجد وهمته افرد . . . »

كقـائد للمجتمع. ثمة استخدام شائع لـ «بانگ ـ درا» (صوت ناقوس القـافل) كاصطلاح يشير إلى صوت النبي المرتفع في الصحراء، وثمة صورة شائعة في شعر الصوفيين العرب تصور محمدا أو روحه باعتبـاره «الحـادى» قـائد القـافلة. ولكن أغنية إقبـال ليست فقط صوت جرس القـافلة الذي يقود المسـافرين المسلمين نحو حرم الكعبة. ثمة تصورات عدة وإشارات إلى «إسرافيل» ملاك البعث، وسروش المقـابل لجبريـل فى الميثـولوجيـا الفـارسية. كان سروش، في تراث الديانه الزرادشتيـة هو الذي يقود الأرواح إلى «العـالم الآخر» ومن هنـا فهو مرتبط بالبعث، ولهذا السبب أصبح في بعض التفكير الصوفي الفـارسي المتأخر مكان «القطب»، محور العـالم.

إن نظرية أحمد سرهندي عن المؤمن العـادي ودعواه بأنه «القيـوم»، وكذلك أوصـاف درد الغزيرة عن كون الله نفسه قداستدعـاه ليكون قـائدا لمجتمع سلفه محمد، وملاحظة شاه ولي الله أنه كان ممثلا للنبي في «المعـاتبة» . . . كل هذا يتبـادر إلى الذهن ونحن نقرأ بعض الاوصاف الشعرية التي يذكرهـا إقبـال عن دوره نفسه.

يجب تأكيد أهمية البعث بوجه خاص: في الميراث الصوفي كان البعث يفسر بمعنى روحي ـ والأمر بأن «موتوا قبل أن تموتوا» يؤدي بالإنسـان إلى بعث على أساس روحي. وكلمة «قم»! التي تستخدم كثيرا في الكتابـات الصوفية، تمثل قوة النبي، أو قوة الولى الصالح، الذي

«يستطيع صوته أن يحيي أسمـاء الذين مـاتوا بأرواحهم.»

وهذا الدور للإنسـان الكامل كحامل لمثل هذه القدرة على بعث الحيـاة يصبح واضحـا بشكل خاص في تقديم إقبـال للحلاج في مشهدهام من «**جـاويدنـامه**». فبعد ملاحظـات نقديه عن صوفي بغداد الشهيد في مرحلة حياته المبكرة بتنبه إقبـال بشكل أسـاسي (بفضل أبحـاث ماسينيون) إلى الشخصية الدينامية للحلاج الذي يؤخذ في معظم الميراث الصوفي الشعبي في شبه القـارة على أنه ممثل مذهب وحدة الوجود فى صورته القصوى. وعلى أى حال فإن إقبـال يقدمه باعتباره الأستاذ الذي يغني أجمل أغـاني المديح عن النبي، كـ «**عبده**» عبد الله، ولكنـه يقدمـه أيضـا باعتبـاره الصوفي الذي وعى الجـانب «التراجيدي» لإبليس (كمابين الحلاج ذلك في «كتاب الطواسين». وكلا الجـانبين من جوانب الحلاج قريب من فكر إقبـال الديني.

لقد عبر إقبـال أوضح تعبير عن رغبته في أن يوحد نفسه مع أولئك الذين يعلمون البعث للمجتمع الإسلامي. يقول في «**أسرار خودي**»:

«إن جلبة ورهبة يوم الدينونة أحد الموضوعـات المحبوبة لدي» (٤٩). وبعد عشرين عـامـا، في كتاب «بـال ـ جبريل» يتهكم قـائلا:
«إن إسرافيل قد شكى مني في حضرة الله» (ص ٣٩)

لقد رأى إقبـال نفسه في طريق المصلحين العظـام للإسلام في الهند، ويبين استخدامه لرموز الموت والبعث كيف كان متمرسـا بتراث الشعر الصوفي. وأيـا كان الاسم الذي يخلعه على نفسه وبصرف النظر عن الشخصيات الدينية التي يجعلهـا تنطق بأفكاره، فلا بد أنه كان واثقـا أن كلمته قـادرة على القيـام بمعجزة «قم» (القيـامة من الموت) بالنسبة لشعبه وقادرة أن تقودهم إلى بعث روحي هم فيحـاجة إليه إذا أرادوا لانفسهم البقـاء تحت ظروف أحسن.

المقابلة الأخيرة مع اقبال

بعد الظهر زرت الشاعر والفيلسوف الشهير، السير محمد إقبـال، فاستقبلني في السرير، في عنبر مرضه، حيث كان منذ شهور مقيدا.

كان إقبـال يعـاني من ضيق التنفس (الربو)، والتهـاب الحنجرة، كمـا أن إصـابته بالمـاء الأبيض في العين (الكاتاراكت) قد أفقدته البصر تقريبـا، شكرني بحرارة على تقديمي التهـاني له في كانون الثـاني بمنـاسبة عيد ميلاده الستيني، ثم شاركني الحديث بحيوية عن رحلاتي الأخيرة. تجاذبنا أطراف الحديث سـاعـات طوالا، مبتهجين، فتحد ثنـا عن الفلسفة، والفن، ثم عن الوضع السيـاسي العـالمي. وكصديق وفي لألمـانيـا، التي تعرف عليها خلال أسفاره، وكأديب معجب «بجوته»، وعـارف لأعمـاله، كان يشاركني الرأي منذ سنوات، في أن العلاقـات الفكرية الوثيقة بين الهنود والألمـان، قد أصبحت الآن من متطلبـات الزمن الملحة.

وبالرغم من أنني تحدثت مع أصدقائي في لا هور بأنـه كان لدي انطباع من يزور شخصا يقف على أعتـاب الموت، إلا أنني لم أدرك أنني زائره الأخير.

في صباح اليوم التـالي، نعت النشرات الخـاصة، وجميع الجرائد الهندية وفاته في السـاعة الخـامسة والنصف صباحاً من يوم الخميس ١٢ نيسان، أي بعد سويعات من زيـارتي له. وأقفلت المدارس والجـامعـات، والمحاكم، والأسواق في جميع الهند، حداداً على وفـاته، كمـا أن المسلمين لبسوا أياماً لبـاس الحداد لذلك.

ونشرت الجرائد أن السير محمد إقبـال كان يوم الأربعـاء منتعشـا للغـاية، وقد تحدث طويلا مع البـارون فلتهـايم، أحد أصدقـائه الألمـان، وتنـاقشـا في الفلسفـة، والسياسة، حتى منتصف الليل تقريبـا. وبعد مفارقة صديقه له، نـام إقبـال حتى السـاعة الثـانية، ثم أفـاق من شدة الألم، فشعر بأن أجله قرب، فأملى باللغة العربية آخر أبيـاته، وكات آخر كلماته:

أنامسلم، أنـا لا أهـاب الموت،
سأحيي الموت مبتسمـا.

ثم وقع في النزع الأخير، وتوفي بعد خمس دقـائق.

وهذه آخر أبيـات الشـاعر الكبير، التي نطق بهـا قبيل وفاته بنحو ربع سـاعة، والتي نشرتها الجرائد. لقد ترجمت معـانيهـا من اللغة الفـارسية إلى الألمـانية، وهي:

مضت الألحـان والنغمـات
فليكن! عـادت أو لم تعد.
نسيم ريح من الحجاز قد يأتي وقد لا يأتي
هذه هي نهـاية أيـام هذا السـائل.
قد يعرد حكيم آخر يوماً، أو لا يعود[2]

---

١) «كتب عن آسيـا» الجزء الأول ـ دار نشر كلازن. هامبورج ١٩٥٦، ص ١٣٨ و١٤٥.

٢) ذكر عبد الوهاب عزام في كتابه «محمد إقبـال» النص الفارسي وترجمته العربية:

النص الفـارسي:

سرود رفته باز آيد كرنـايد نسيمي أز حجـاز آيد كه نـايد
سرآمد روزكار اين فقيري دكر دناي راز آيد كه نايد

الترجمة العربيـة:

نغمـات مضين لي هل تعود أنسيم من الحجاز يعود؟
آذنت عيشتي بوشك رحيل هل لعلم الأسرار قلب جديد؟

ولعله من غير المناسب في هذا المقام أن أقدم تقييما لشخصية المرحوم السير محمد إقبال ولأعماله، ولكنه كان - بلاريب - نجما كبيراً في العالم الأسيوي، خصوصاً في سماء الفكر الإسلامي الهندي الفارسي. لقد كان إقبال فيلسوفاً وشاعراً فوق العادة، وكان موته في الهند خسارة قومية كبيرة، كما أحزن جميع المسلمين في العالم.

وإنني لأشعر بأنه كان قضاء وقدراً لي خاصين، أن أكون زائره الأخير، خاصة وقد تطرقنا في حديثنا معاً صدفة إلى الآراء المختلفة عن جوهر الموت وماهيته عند الشعوب والأفراد.

كتبت خطاب تعزية إلى نجله الشيخ جاويد إقبال، وقد وجدت خطابي هذا منشوراً في الجرائد. ودفن إقبال في قبر خاص، لا في المقبرة العامة، دفن بجوار الجامع الكبير الذهبي بلاهور، وقد احتفل بتشييع جثمانه أكثر من عشرة آلاف شخص، وكلهم في هيئة الحداد على وفاته.

في «شري ناگار» لم تصدر الجرائد. وقد اطلع وادي كشمير، وكذلك نحن أيضا اطلعنا على نبأ وفاته أولا في الجرائد التي صدرت في الهند، ونقلت خبر موت السير محمد إقبال في ٢٣ نيسان ١٩٣٨. وعلى الأثر أقفلت المحلات العمومية. لقد فكرت في ما خطه بيده في دفتري الخاص بالزيارات، عندما زرته في لاهور قبل عامين ونصف، وفي يوم الأربعاء الماضي اسمعته أحد أبياته الشعرية، ومضمونه، نقلا عن الإنجليزية هو:

عش عيشة مثالية
فان كان موتك أبديا[٣]
فالله يخجل أن خلق الموت أبديا.[٤]

فما أشبه هذا المعنى بفحوى أبياته التي أملاها قبيل وفاته!

كان السير محمد إقبال معروفاً أيضاً، بالدكتور الفيلسوف، حيث تخرج من جامعة ميونيخ بعد تقديمه رسالة الدكتوراه عن الفلسفة الفارسية. وبعد هذا كان أستاذا للفلسفة الفارسية لفترة طويلة في جامعتي كامبردج ولندن.

وفي عام ١٩٢٢ رفع إلى مرتبة النبلاء من ملك إنجلترا وجاء في نعي الجرائد الهندية له:

إذا لم تكن ألمانياوطنه الفكري، فانه من غير المحكن أن نتجاهل الأثر البعيد الذي خلفته ألمانيا فى تفكيره.

وفي ذكريات الرحلة، أريد أن أسمع الفيلسوف، والشاعر الكبير رداً على أبياته الأخيرة، هذه البشرى، بو عد من «باگاوادكيتا»:

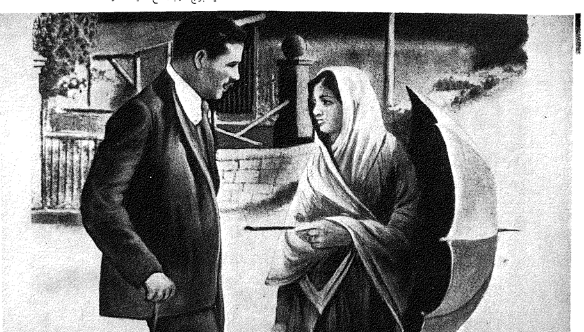
من ارتحل عن الحياة، ولم يفكر إلا في الحليب
فقد ارتحل، وتحرر من قيود الجسد،
ودخل في الوجود الأعلى،
وتوحد مع الذات التي يعشقها.

---

٣) أي إن لم تبعث.
٤) أي فالبعث حق.

هايدلبرج . الجامعة حيث واصل إقبال دراساته للاعداد لأطروحة الدكتوراة عن «تطور الميتافيزيقيا فى فارس» وقد نال بها عام ١٩٠٧ إجازة الدكتوراة من جامعة ميونخ .

هايدلبرج . إقبال مع السيدة عطية

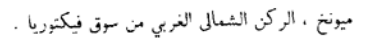




هايدلبرج . إقبال مع صاحبة الدار التي كان يسكنها ومع بعض الضيوف .



ميونخ ، نظرة من برج كنيسة متى القديمة على كنيسة النساء وكنيسة سانت بيتر .



ميونخ ، الركن الشمالي الغربي من سوق فيكتوريا .



ميونخ ، جامعة مكسيميليان .

SUB AUSPICIIS GLORIOSISSIMIS

AUGUSTISSIMI AC POTENTISSIMI DOMINI DOMINI

OTTONIS

BAVARIAE REGIS

COMITIS PALATINI AD RHENUM BAVARIAE FRANCONIAE ET IN SUEVIA DUCIS CET.

IN INCLYTA UNIVERSITATE LUDOVICO-MAXIMILIANEA MONACENSI

RECTORE MAGNIFICO

PLURIMUM REVERENDO AC DOCTISSIMO ET ILLUSTRISSIMO VIRO

MAXIMILIANO ENDRES

OECONOMIAE PUBLICAE DOCTORE POLITICAE ET HISTORIAE SILVATICAE PROFESSORE PUBLICO ORDINARIO CET

PROMOTOR LEGITIME CONSTITUTUS
EXPERIENTISSIMUS ET SPECTATISSIMUS VIR

HERMANNUS WILHELMUS BREYMANN

PHILOSOPHIAE DOCTOR PHILOLOGIAE ROMANICAE AC FRANCOGALLICAE PROFESSOR PUBLICUS ORDINARIUS ORDINIS MER. S. MICHAELIS CL. III EQUES ETD CET.

FACULTATIS PHILOSOPHICAE SECT. I P. T. DECANUS ET PROMOTOR LEGITIME CONSTITUTUS

PRAECLARO ET PERDOCTO VIRO AC DOMINO

SHEIKH MUHAMMAD IQBAL

EX OPPIDO SIALKOT

EXAMINIBUS RIGOROSIS MAGNA CUM LAUDE SUPERATIS

DISSERTATIONE INAUGURALI SCRIPTA TYPISQUE MANDATA

„THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA"

DOCTORIS PHILOSOPHIAE GRADUM

CUM OMNIBUS PRIVILEGIIS ATQUE IMMUNITATIBUS EIDEM ADNEXIS

DIE IV MENSIS NOVEMBRIS MDCCCCVII

EX UNANIMI ORDINIS PHILOSOPHORUM SECT. I DECRETO CONTULIT.

IN HUIUS REI TESTIMONIUM HOC PUBLICUM DIPLOMA SIGILLIS MAIORIBUS REGIAE LITERARUM UNIVERSITATIS ET FACULTATIS PHILOSOPHICAE ADIECTIS FACULTATIS EIUSDEM DECANUS ATQUE RECTOR MAGNIFICUS UNIVERSITATIS IPSI SUBSCRIPSERUNT.





ميونيخ ، إجازة الدكتوراة ، ١٩٠٧ .

إقبال وألمانيا

لسنا بحاجة إلى تعديد الصلات المتنوعة التي ترتبط إقبال بألمانيا (١٨٧٧ - ١٩٣٧)، فأخبار الأسابيع القليلة، التي قضاها الشاعر عام ١٩٠٧ بمدينة هايدلبرج معروفة، حيث أمضى فترة في صحبة السيدة عطية بيگم، هذه السيدة الفطنة التي أسرت بسحرها العالم الجليل شبلي نعماني (المتوفي عام ١٩١٤). والذكرى الباقية لهذه الأيام في هايدلبرج نجدها في تلك القصيدة القصيرة الجميلة: «**ايك شام**» - ليلة ما -، وتصف على نحو قصيدة جوته المعروفة:

«فوق ذؤابات الشجر يخيم الهدوء»

Über allen Wipfeln ist Ruh

تصف الغسق الساكن على ضفة نهر النيكار. وتبعت ذلك ميونيخ، حيث اشتغل العالم الشاب بجمع المادة لأطروحة التي قدمها للأستاذ فريدريش هومل Hommel الذي خلف الأستاذ ترومب Trumpp في كرسي اللغات السامية (بجامعة ميونيخ)، وقد أعيد طبع هذه الرسالة عام ١٩٦٥ بمعرفة هيئة إنترناسيونيس ببون. (وقد استثني إقبال إذ ذاك من القاعدة العامة التي تلزم الطالب بقضاء فصلين دراسيين على الأقل في الجامعة، حتى يؤذن له بالتقدم لنيل إجازة الدكتوره.)

ظلت علاقات إقبال بالثقافة الألمانية متصلة طوال حياته، كما تشهد بذلك تلك الملاحظات الرائعة الشاقية في «**تأملات متفرقة**» Stray Reflections (١٩١٠) عن الأمة الألمانية، وعن رائعة جوته «فاوست»، ذلك الكتاب الذي اعتبره إقبال أحسن تعبير كامل عن الشخصية الألمانية. ولكن أجمل تعبير عن لقاء إقبال الروحي بألمانيا، هو «**پيام مشرق**»: رسالة الشرق، الذي نظمه إقبال كرد على ديوان جوته المعروف: «**الديوان الغربي الشرقي**» (١٨١٩). ولقرون نقل الغرب عن الشرق الكثير من الموضوعات الأدبية، واستمد منه الكثير من الإيحاءات الشعرية، وبعد عام ١٨٠٠ بقليل انعكس حلم **هردر** Herder بالشعر كلغة أصيلة للجنس البشري عامة، وانعكست نظرية **جوته** عن الأدب العالمي، انعكسا في الأدب الألماني، أو فيما سمي بالتيار الشرقي في الشعر الألماني. ولكن پيام مشرق كان الصوت الأول في الشرق الذي استجاب لهذه الأغاني. كان إقبال يعرف جيدا مدى تطورهذا التيار الشرقي، وقدا عتمد في ذلك على رسالة ريمي Remy: «**أثر الهند وفارس على الأدب الألماني**»

The Influence of India and Persia on German Literature

التي نشرت عام ١٩٠١ بنيويورك، وخاصة في التعرف على ممثلي هذا التيار من روكارت إلى بودنشتت.

كان إعجاب إقبال بجوته عميقاً، وأكثر مايثير الالتفات عند إقبال هو طريقته في المزاوجة بين الأشكال الشعرية الفارسية الكلاسيكية والحديثة، والمزاوجة أيضا بين الشاعرية الخالصة، وبين النظرة النقدية إلى قضايا القرن العشرين. وبفضل مقال نيكلسون عن «رسالة الشرق» في العدد الأول من مجلة إسلاميكا Islamica - لايبزيج ١٩٢٥ - عرف الدارسون الألمان بوجود هذه المجموعة الشعرية لشاعر مسلم هندي.

وقد عرفت محاضرات **إقبال الست** Six Lectures بعد

فترة وجيزه من نشرها. وقد اتسم عرض رودي باريت Paret لها في «صحيفة الأدب الشرقي» OLZ (عام ١٩٣٥ ص ٥٣١) بالاعتراض والنقد، وكان رأيه في النهاية أنه ليس بوسع غير المسلم أن يتفق مع نتائج إقبال.

ولكن كامف ماير Kampffmeyer يعطي قبل ذلك بعامين عرضاً متفهما لمحاضرات إقبال المذكورة في مجلة «عالم الإسلام» Welt des Islams. السنة ١٥ عام ١٩٣٣، ص ١٢٢ - ١٢٤.

ويبدو أن كامف ماير - وهو من أعظم الدارسين للشرق الأوسط في العصر الحديث - قد افتتن بمدخل إقبال وبفكره، وهو يكتب:

«قد يكون من المثير أن نتابع بالتفصيل الفروق والخلافات التي توجد في الحاضر بين الجماعات الفارسية الهندية، وبين تطور الإسلام في الشرق العربي، وأن تدرس في هذا الإطار بوجه خاص شخصية مفكر مثل محمد إقبال وأعماله.»

وفي الحق أن المسلمين العرب لا يعرفون إقبال معرفة عميقة كما يتمنى المرء، ولعل مرجع ذلك في المقام الأول هو الاختلاف بين الجماليات الأدبية والشعرية العربية والفارسية الأردية.

ويقدم كامف ماير في مقاله بعض المقتطفات من «**المحاضرات الست**»، وينهي حديثه بالكلمات الآتية:

«علينا أن ننظر إلى هذه الاقتباسات على أنها تمثل منهج إقبال في التفكير، كما تمثل منظاره الشمولي. وخلال جميع صفحات الكتاب نجد بعد النظر عينه، ونفس الصرامة في البحث. وهو يستمد آراءه من أفضل المصادر من الأدب الشرقي والغربي. ومن بين هذا الأدب الأخير، الأدب الألماني (هورتن، فيشر، ناومان . . .)»

ومن المصادفات الغريبة أن الزائر الأخير الذي عاد إقبال قبل وفاته كان ألمانيا، وهو البارون ڤلتهايم، الذي رحل طويلا خلال شبه القارة الهندية، وكان كأغلب الغربيين يناصر «الهند الأم» أكثر مما يناصر المسلمين الهنود، وبالرغم من ذلك فلم يكن بوسعه غير الإعجاب بأعمال إقبال.

ومن الواضح أن الصلة بين إقبال وبين البارون ڤلتهايم كانت صلة طويلة، خاصة وكان كلاهما معجبا شديد الإعجاب بجوته. ويكتب هذا الرحالة الفيلسوف الألماني «في يوميات آسيا» Tagebücher aus Asien (المجلد الأول - هامبورج ١٩٥٦، ص ١٣٨ وما بعدها)، (يوجد متن المقال في هذه المجلة ص).

وفي مناسبة أخرى بعد أيام قليلة، خلال إقامته في سرينا گار يكتب ڤلتهايم ترجمة مختصرة لحياةإقبال، وفي سياق آخر يورد مقطوعة فارسية من شعر إقبال، كان الشاعر الراحل قد خطها بيده في مذكرات بعض زواره الأوربيين.

*

كان شعر إقبال حين ذاك لا يكاد يكون معروفاً خارج القارة الهندية، وكان بعضه قد ترجم فحسب إلى الإنكليزية. وترجمت قصائد قليلة من شعره باللغة الأردية من مجموعة «بانك درا» - نشر الأصل أولا عام ١٩٢٣ - إلى الألمانية نظماً بواسطة أوتو فون گلاسي ناپ، والد عالم الهنديات الشهير هلموت فون گلاسي ناپ، في مختاراته: «منتخبات من الأدب الهندي عبر اربعة آلاف سنة:

Aus viertausend Jahren indischer Dichtung, Berlin 1925

في هذه المنتخبات نجد أن إقبال هو الشاعر المسلم الوحيد، ويعبر المترجم عن شكره له لإرساله بعض النماذج من شعره. وتشمل ترجمات گلاسي ناپ بعض الأشعار مثل:

« ليلة ما » ، « وسيسلي » ، و« شكوى طائر » . كما ترجم من الفارسية الأبيات الأولى من « پيام مشرق » ، أي تلك المقاطع الجميلة المهداة إلى جوته . وطبيعي أن أسلوب ترجماته قديم بعض الشيء ، ولكنه يكشف جيدا الجمال الشعري للأصل .

كان **پيام مشرق** (رسالة الشرق) هي العمل الذي جذب المستشرقين الألمان أكثر من غيرهم ، وحتى العلماء الذين لا يعنون عادة بالكثير من شؤون فارسي والهند ، قد أظهروا اهتماماً بهذا العمل الفذ ، مما دعا استاذ العربية الكلاسيكية بجامعة ارلانجن ، جوزف هل J. Hell (١٨٧٥ - ١٩٥٠) إلى تحضير ترجمة لهذا الكتاب . على أن هذه الترجمة لم تحظ بالنشر ، وقد أتيحت لي فرصة الاطلاع على هذه الترجمة ، فوجدتها ركيكة لا تصلح للنشر . والحقيقة أن هذه المغامرة التي خاضها الأستاذ هل ، في الثلاثينيات على الأرجح ، وقبل وجود أية ترجمة أخرى غير الانجليزية ، تبرهن على وجود نوع من الاهتمام بين الدوائر الأكاديمية الألمانية بأعمال إقبال .

أول تحليل علمي لأعمال إقبال في ألمانيا ، قام به الأستاذ يوهان فوك J. W. Fück (المتوفى ١٩٧٤) ، فقد كرس دراسة له بعنوان : « **محمد إقبال وحركة التحديث الإسلامية الهندية** » ، ونشرت هذه الدراسة في مجلد مهدى إلى العالم السويسري رودولف تشودي R. Tschudi ومن إخراج فريتس ماير Meier بعنوان : « دراسات غربية شرقية » West-Östliche Abhandlungen (ڤيسبادن ١٩٥٤ ، ص ٣٠٦ - ٣٦٥) .

انظر ص ٣٣ من هذه المجلة .

ويسترعي مقال فوك النظر من حيث قدرة المؤلف على تحليل أفكار إقبال الرئيسية بوضوح وتعاطف ، ويوضح إلى أي مدى قد تعمق هذا العالم في دراسة قضايا المسلمين الهنود المحدثين خلال إقامته في داكا في بداية الثلاثينات

بعد عامين من هذا التاريخ نشر باحث تركستاني مقيم في ألمانيا هو : باي ميرزا حايط ، دراسة قصيرة عن إقبال بعنوان : **محمد إقبال والعالم الإسلامي** . (كولونيا ١٩٥٦) .

ورغم أن حايط لا يقدم مادة فكرية مثيرة جديدة ، إلا أنه يعطي صورة متقنة عن منزل إقبال بين المفكرين المسلمين ، ويحس القاريء لهذا المكتاب بمدى إعجاب صاحبه بالأب الروحي لپاكستان .

ومهما يكن من أمر فإن أغلب مانشر عن إقبال في ألمانيا أو بواسطة الألمان ، كان بعد عام ١٩٥٧ . أما أنا ماري شيمل فقد اهتمت بشعر إقبال خلال أيام الدراسة في برلين ، بفضل مقال نيكلسون المذكور من قبل . وعام ١٩٥٢ تلقت هدية من شاعر ألماني ، كان من أشد المعجبين بإقبال ، هذا الشاعر هو هانس ماينكه Hanns Meinke (١٨٨٤ - ١٩٧٢) ، وكان عضوا بالحلقة الشعرية التي تكونت عند مطلع القرن حول الشاعر أوتو تسور ليندە Otto zur Linde . في عام ١٩٥٢ كان ماينكه مدرساً محالا على المعاش ، يكن حبا عميقا لمولانا جلال الدين الرومي ولمحمد إقبال . وبدافع مماقرأه عن إقبال - ولعل ذلك كان مقال نيكلسون - أرسل ماينكه ، رسالة إلى إقبال ، وتلقى منه مؤلفيه : پيام مشرق ، وجاويدنامه . ولأنه لم يكن على دراية بالفارسية ، فقد قدم إلى شيمل هذين الكتابين هدية ، وقد أصبحا لها نسختي الدراسة والمراجعة والاشتغال بإقبال .

وفيما بعد نقل ماينكه نفسه بعض أشعار إقبال عن الإنكليزية ، ولكن هذه الأشعار لم تنشر إلا في طبعة خطية جميلة محدودة النسخ . وينتمي إلى نفس هذه المجموعة من مجموعات المثقفين رودولف پانفيتز Rudolf Pannwitz (١٨٨١ - ١٩٦٩) . وقد كان فيلسوفا أكثر منه شاعرا ، وهو بالمثل قد نما اهتمامه بإقبال خلال الخمسينات . وكان من حظ أنا ماري شيمل أن تناقش

أفكار إقبال مع هذا الفيلسوف كثيرا، الذي قد بدأ كإقبال بفلسفة نيتشه، ثم كون أيضا كإقبال فلسفته الخاصة. وبالرغم من وجهتها العلمية المختلفة نوعاما عن إقبال، فإنها تصل إلى نتائج مشابهة، وقد أرسلت شيمل إلى پانفيتز بعض ترجمات إقبال، ولفتت نظره إلى محاضرات إقبال الست. واتصف رد فعله بالحماس، والصدق. وكتب إليها يقول:

«من المؤسف أني لم أعرفه (أي إقبال)، ومن المؤسف أنه لم يعد بين الأحياء. كان التفاهم بيننا يمكن أن يكون عظيماً وعميقاً.» (نوفمبر ١٩٦١)

والوقع أن التشابه في المدخل بين هذين المفكرين يسترعي الانتباه، فما يقوله يا نفيتز عن دور الشعر من أجل تحول جديد في التاريخ كان يمكن أن يكتب بقلم إقبال:

«كل شعر عظيم يخرج عن زمنه، وفي نفس الآن هو أكثر من زمنه، فهو يكمل الزمن، ويستخلص من طبقاته التي لم تتم بعد، ما ينقصه، وما سيأتي به المستقبل، وما له الدوام والخلود. فهو (أي الشعر) مرآة الزمن، وسيفه القاطع والحاكم، ومهمازه. وهكذا فالشعر ليس تاريخاً سلبيا وإنما هو تاريخ إيجابي، ونبوة تعين على حداث التاريخ . . .
الشعر العظيم يحرر في أرواح المعاصرين، نشاطاً بناءاً أقوى من الزمن الحاضر، يستطيع أن ينتزع منه أو يخلص منه المستقبل.»

كان پانفيتز يحلم أيضا بإنسان يشارك الله في العمل، ليس «سوبرمان»، وإنما إنسان متواضع أكثر من ذي قبل»، وبهذه الصورة رأى التعبير عن رغبة الحياة التي

هي هدف سلسلة الذوات المتعاقبة. ولهذا يقول پانفيتز بعد دراسة محاضرات إقبال الست:

«لقد وجدت من جديد ما عبرت عنه من أن الاتفاق بيني وبين إقبال كبير، وخاصة هذا: التحقيق الكامل الشامل «للأنا» من خلال نشاطها الداخلي غير الصوفي. وهو (إقبال) يذهب في محاولة الالتقاء بأوربا إلى أقصى حد ممكن، ونقده هو يتفق إلى درجة عالية أيضا مع نقدنا، والشيء الهام هو ذلك التوازي في الطريقتين من أجل نفس الهدف: الواقع، ومطلب مراجعة العلم والدين، وبالنسبة إلي فوقفه من ديكارت وكانت هام للغاية، وكذلك الخط الموصل بين هيوم وأينشتين. وحيث يرى إقبال نيتشه، فمن النادر أن يراه أحد منا في هذا المكان، رغم ما في ذلك من صحة.» (ديسمبر ١٩٦١)

وفي ظل هذه المقدمات قامت أنا ماري شيمل بترجمة قصيدة إقبال الكبيرة نظماً إلى الألمانية بعنوان: كتاب الخلود Buch der Ewigkeit, München 1957. ولأن شيمل كانت خلال تلك السنين تدرس بتركيا، فقد ترجمت هذا الكتاب نثراً إلى التركية، وزودته بتعليق مفصل، استخلصته من محاضراتها ومقالاتها المتعددة بالتركية عن الأب الروحي لپاكستان. وقد دفعتها زياراتها الأولى إلى پاكستان عام ١٩٠٨ إلى مواصلة البحث في الجوانب المختلفة التي شملها دور إقبال. وقد جذبها إليه بوجه خاص، المحتوى الديني في أعماله، ومكانة إقبال في تراث التصوف الإسلامي، وقد أثمرت هذه الدراسات سلسلة من المحاضرات، ألقتها في دول عديدة، وكذلك كان من نتيجتها مجموعة من المقالات تعالج منزلة النبي في فكر إقبال، ودور الشيطان في فلسفته، وموقفه من الحلاج، متصوف الإسلام الشهيد.
وقد وجدت شيمل أنه من الصعب أن تفهم أعمال إقبال فهماً صحيحا دون النظر إلى ذلك الحب العميق، الذي يكنه إقبال لنبي الإسلام، واكتشفت أيضا مدى جاذبية صورة الشيطان، كما نجدها في أعمال إقبال الشعرية المختلفة بالنسبة لعالم تاريخ الأديان. فكما

أوضح المستشرق الإيطالي الكبير باوساني Bausani، وكما يمكن أن يفصل بعمق أكبر، فإن صورة الشيطان الذي يدفع الإنسان إلى النشاط المستمر (إلى الجهاد الأكبر)، والذي يشكل عاملا هاما في دفع الإنسان نحو مرحلة الإنسان الكامل، لها قيمة محورية في فكر إقبال وقد استعار إقبال عناصر كبيرة في هذا الصدد من فكر المتصوفة، مثال ذلك فكرة أحمد الغزالي عن إعادة الاعتبار إلى الشيطان. وكذلك شخصية مافيستو لجوته (الطرف المضاد «لفاوست»)، «الذي يريد دائماً الشر، وينبح دائماً الخير».

ويضع إقبال بمهارة فائقة الكلمات المحورية عن إبليس في قصيدة «جاويدنامه» على لسان **الحلاج**، شهيد العشق الألهي في بغداد، الذي ادعى بالفعل أن الشيطان هو خازن غضب الله، وأنه بسبب الإسراف التوحيد قد قبل طواعية غضب الله.

في هذه المقاطع وغيرها يبرز تعمق إقبال في خفايا أفكار التصوف الإسلامي، وبالمثل في مسالك علم تاريخ الدين الحديث، ومصدر تقييمه للحلاج هو ذلك المدخل الحدسي إلى الوقائع التاريخية، فمن خلال شعر إقبال نتبين صورة الحلاج كما يجب أن تفهم، صورة ذلك الشهيد المتصوف، الذي عاش لقرون في الأدب الفارسي والتركي، وفي أدب المسلمين الهنود كداعية إلى وحدة الوجود. تبرز لنا صورة الحلاج من شعر إقبال كرجل دعا معاصريه المسلمين أن ينفضوا عن أنفسهم نوم الخمول، وأن يعمقوا في ذواتهم واجبات الإسلام. (كما أوضح لويس ماسنيون في أبحاثه عن الحلاج، وقد أفصح لي هذا العالم الفرنسي مرة عن مدى إعجابه بتفسير إقبال للحلاج).

ويظهر متصوف بغداد في أعمال إقبال، كرائد مبكر للشاعر الفيلسوف الحديث، وعلى الرغم من ذلك فلا تخلو تعليقات إقبال من نقد لادعاءات الحلاج.

وقد فصلت شيمل هذه الدراسات وغيرها في كتاب بعنوان: **جناح جبريل**، دراسة في الأفكار الدينية للسر محمد إقبال.

Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal, Leiden 1963

وتحاول المؤلفة في هذا الكتاب أن تشرح أفكار إقبال الدينيـة، كتعبير عن المبادىء الأساسية للعقيدة الإسلامية، دون أن تطرق ذلك الميدان الصعب، ميدان المثل العليا الاجتماعية والسياسية عند إقبال.

وفي نفس العام، بعد خمس وعشرين سنة على وفاة الشاعر نشرت ترجمة «**بيام مشرق**» نظماً باللغة الألمانية بعنوان: Botschaft des Ostens, Wiesbaden 1963، وبعد خمس سنوات من ذلك، طبع مجلد يحوي منتخبات من جميع أعمال إقبال، بعنوان: «الزبور الفارسي» Persischer Psalter (كولونيا ١٩٦٨)، ويحوي هذا المجلد ترجمات من أعمال إقبال التي وضعها بالإنجليزية (من «**تأملات متفرقة**» Stray Reflections حتى «**رسالة العام الجديد**» New Year's Message)، وكذلك من شعره الأردي (أجزاء من «شكوى»، «مرثية إلى الأم»، «إلى جامع قرطبة»، ومقطوعات من «بال جبريل»، و«ضرب كليم») وأخيراً أجزاء من «پيام مشرق» و«زبور عجم»، و«أرمغان حجاز». ويحوي كل جزء من هذه الأجزاء مقدمة قصيرة تعرف بالمحتوى. وبجانب هذا، نشرت أنا ماري شيمل مقالات متعددة عن إقبال في بلاد مختلفة، من بينها مقال كبير في «فكر وفن»، العدد ٣ عام ١٩٦٤.

ويسعد الإنسان لورأى عدداً أكبر من الباحثين في ألمانيا يوجهون جهدهم إلى إقبال، فإن خيوط أفكاره المختلفة، وعلاقاته بالماضي الإسلامي، وبالغرب الحديث، لم تدرس حتى الآن دراسة كاملة. ويهمني هنا أن أذكر بعض التشابه بين إقبال وبين مارتين بوبر، Martin Buber، وبينه وبين شري آوروبيندو Shri Aurobindo، وأخيراً وليس آخرا بينه وبين تايلهارد دي چاردين Teilhard de Chardin.

وقد أصبح من المعترف به على نطاق واسع أن أعمال إقبال الشعرية تجذب القاريء الألماني، كما أن فلسفته تثير اهتمام الدارس.

ولعل أروع تقييم لإقبال قد كتبه الأديب الألماني الكبير هرمان هسه (١٨٧٧ - ١٩٦٨) في تقديمه البليغ لترجمة أنا ماري شيمل لكتاب: «جاويدنامه»:

«ينتمي السير محمد إقبال إلى ثلاثة أحياز روحية، وهذه الأحياز الثلاثة هي منابع آثاره العظيمة، وهي: حيز القارة الهندية، وحيز العالم الإسلامى، وحيز الفكر الغربي.

مسلم كشميري الأصل، مثقف بالقرآن، وبالفدانتا، وبالتصوف الفارسي - العربي، وفي نفس الوقت متأثر بالفلسفة الغربية وقضاياها، عارف ببرجسون، ونيتشه، يقودنا في ممرات لولبية، ترتفع شيئا فشيئا داخل مناطق عالمه الخاص.

لم يعد متصوفا، ولكنه أخذ العهد على مولانا الرومي، لم يعد من أتباع هيجل أو برجسون، ولكنه ظل فيلسوفا متأملا.

إن قوة إقبال تنبع من مجال آخر، من الدين والإيمان، فهو تقي صالح، قد نذر نفسه لله، ولكن إيمانه ليس إيمان الأطفال، وإنما إيمان رجل متحمس مجاهد، وجهاده ليس جهاداً من أجل الله فحسب، وإنما من أجل العالم أيضا، فعقيدة إقبال موجهة للجميع، وأمنية أحلامه هي إنسانية متحدة تحت راية الله، وفي خدمته.

لن يجد المسافرون روحيا إلى الشرق في ثقافة إقبال الواسعة وفي حبه الفياض للتأمل، أهم وأعظم جوانب عبقريته، وإنما في قوة حبه وفي قدرته على التشكيل: سيعجبون به من أجل لهيب الوجد في قلبه ومن أجل عالم صوره الشاعري، وسيحبون أعماله باعتبارها الديوان الشرقي الغربي.»



نقش على قبر المرشد الصوفى شاه دولت فى منير شريف (الهند)؛ العصر السابع عشر.

الفكر الاجتماعي عند محمد اقبال

احتفلت المحافل العلمية خلال عام ١٩٧٧ بمرور مائة عام على مولد الدكتور السير محمد إقبال (١٨٧٧ - ١٩٣٧)، الشاعر الفيلسوف المسلم الشهير، المولود في شبه القارة الهندية، والذي يعد بدون شك واحدا من أعظم الشخصيات الأدبية في هذا القرن. وقد أعتبر إقبال وهو على قيد الحياة أعظم شعراء الهند المسلمين وذلك لجمال شعره وعذوبته ولأهمية رسالته، وكذلك أيضا لتأثير أفكاره على مجريات الأمور.

وفي المحاضرات السابقة الثلاث نوقشت عدة جوانب مختلفة لشعر إقبال الفلسفي وعلاقته بعظماء فن الشعر الأوربي مثل دانتي وجوته. واليوم نكرس أهتمامنا لدراسة نسق فكره الاجتماعي. حقيقة لم يقدم إقبال نسقا محكما لفلسفة جتماعية ولم يخصص أيا من كتبه ليقدم مفهوما لفلسفة التاريخ، ولكن يمكن النظر إلى إقبال كشاعر سياسي بالمعنى العريض قضيته هي الإنسان ككائن اجتماعي.

ويمكن ارجاع الفكر الاجتماعي عند إقبال أصول إلى ثلاثة آفاق مختلفة: الأفكار الفلسفية الهندية كما جاءت في «الفيدانتا» Vedanta[١] وقد غلفتها التعاليم الإسلامية التي جاءت في القرآن وفي التصوف الفارسي - العربي. وقد انصهرت هذه جميعا بالفلسفة الأوربية خاصة عند برجسون ونيتشه.

ومن الناحية الشكلية يمكن القول: إن إقبال قد استخدم ثلاث لغات مختلفة لنقل هذه المجالات الثلاثة من الفكر، فكتب قصائد المناسبات القصيرة في اللغة الأردية وهي لغة شمال الهند واللغة الرسمية للباكستان، وكتب آراءه الفلسفية في لغة فارسية عذبة، أما نثره الرفيع فقد وضعه في اللغه الإنجليزية. وما كتبه إقبال في اللغة الأردية جعله في رأى معظم النقاد أعظم شاعر في هذا القرن. وبواسطة اللغة الأردية كان يخاطب الجمهور الهندي البسيط، ويعبر عن أفكاره الأساسية التي كان يكتبها باللغة الفارسية، في إيجاز وبطريقة مؤثرة. وكانت لغة إقبال الفارسية تختلف عن لغة التخاطب المعاصرة في أيران، فقد كان يستخدم اللغة الفارسية القديمة التي قدمت إلى الهند منذ عدة قرون مضت. أما اللغه الانجليزية فقد كانت بالنسبة إليه الوسيط الذي يمكنه الاتصال بالعالم الخارجي وبأوربا على وجه الخصوص. وكان إقبال يتميز بمعرفة العديد من اللغات معرفة ممتازة، فبالإضافة إلى لغته البنجابية البسيطة كان يتقن ما لايقل عن خمس لغات أخر.

وقد بدأ إقبال الكتابة باللغه الأردية، وبواسطتها صنع جمهوراً له من أهالي الأقاليم الوسطى والأقاليم الشمالية الغربية من شبة القارة الهندية التي كانت خاضعة للاحتلال الإنجليزي في ذلك الوقت. ولكن سرعان ما أحس إقبال بالحاجه الشديدة إلى نقل رسالته ومعتقداته وإيمانه بقدرات الإنسان غير المحدودة إلى الجماهير الأخرى خاصة إلى مسلمى الشرق، ولهذا اختار إقبال اللغة الفارسية كلغة غنية من حيث المفردات وقادرة على

---

١) Vedanta وهو كتاب التعاليم الأصلية القديمة لدين الهند الأساسي وقد تفرعت منها العديد من المدارس والطوائف.

نقل الظلال الرقيقة لفكر وأحاسيس الإنسان، ووضع بها شعرة. وفي الحقيقة فتكراره لفكرة إمكانات الإنسان غير المحدودة، وقدرته على صياغة مصير الكون، ومدخله العالمي الإنساني في البحث عن الإنسان الكامل الذي يجمع قدرات الإنسان الإبداعية في نسق واحد متآلف، كل ذلك يبين أن شعره لا يمكن قاصرا على بلد واحد أو دين واحد.

لقد عرف إقبال طريقة إلى الشعر في وقت كانت تنتشر فيه حركه **عليكره** بين المسلمين في شبة القارة الهندية. وكانت تحمل لواءها الطبقة المتوسطة من المسلمين من أجل نهضة حضارية إسلامية، وكان هدف مؤسس هذه الحركة السير سيد أحمد خان تحرير المسلمين الخاضعين للاستعمار الإنجليزي في الهند من أحاسيس العدمية واليأس واللامبالاة التي سقطوا فيها بعد انهيار الإمبراطورية المغولية، وبعد فشل حركة التمرد ضد الإنجليز عام ١٨٥٧. فقد فرضت عقوبات قاسية على المسلمين بعد فشل هذا التمرد أقسى من تلك التي فرضت على الهندوس، وكان من جزاء ذلك عزلة المسلمين وترددهم في المشاركه في الأمور السياسية والاقتصادية التي منحها لهم الحكام البريطانيون. وكان هدف حركة عليكره هو إعادة المسلمين ثانية إلى المشاركه في الحياة العامة وإيقاظ إحساسهم بذواتهم، وقد أسهم إقبال في شبابة بحماس في هذه الحركه.

وفي بواكير هذا القرن رحل إقبال إلى إنجلترا في الوقت الذي كان فيه حكم الملكة فيكتوريا الطويل يقترب من نهايته. وأتيحت له فرصة التعرف على المدرسة الهيجيلية الحديثة الإنجليزية، ولكنه كان متأثرا بمقولات نيتشة عن السبرمان وبتعاليمه عن التطور الإنساني قبل معرفته لهيجل. ومهما يكن من أمر فقد كان لشعر التصوف الإيراني وتعاليم مذهب وحدة الوجود الأثر الاكبر عليه.

عندما رجع إقبال إلى الهند كانت معظم البلدان الإسلامية تحت سيطرة الاستعمار الأوربي، وكان لهذه الحقيقة أثر كبير عليه، جعلته يغير مضامين شعره تغيرا كاملا. وبدأ ينادي بفكرة الدولة الإسلامية التي توحد المسلمين، فواجهه الاستعمار الإمبريالي أضحت ضرورة ملحه. فهجر الغنائيات الوصفية وكرس نفسه تماما لحركة الإسلامية. وسعى إقبال إلى بعث الحياة في تعاليم الإسلام الأساسية من الوجهة الفلسفية، مؤكدا على أن القوة الحيوية للإسلام قد أفسدت بتأثير الفكر الفلسفي اليوناني، وخاصة فكر أفلاطون الذي غير من فلسفة الإسلام في النظرة إلى الحياة وحولها إلى مصالحة سلبية وإستسلام للقدر.

وكان وضع المسلمين الاجتماعي في الهند يتطلب منهم النضال لاكتساب حقوقهم ولهذا سعى إقبال إلى تخليص الفكر الديني الإسلامى من شوائب الفلسفة اليونانية. ولكن هذه المحاولة أدت أيضا بالضرورة إلى رفض التراث الصوفي الفارسي كله، لأن الصوفية الإيرانية قد تأثرت بفلسفة أفلاطون قدر تأثرها بفلسفة الفيدانتا الهندية، وكلاهما لا يتماشى مع فاعلية التعاليم الإسلامية في تشكيل الحياة كما وردت في القرآن وكتابات المسلمين الثقاة. وهذه التعاليم القرآنية التي تؤمن بضرورة التفاعل مع الحياة والتي تضع الإنسان في مرتبة عليا في هذا العالم وتؤمن بقدراته غير المحدودة كانت بمثابة مبادىء ضرورية عند الطبقة التي كان إقبال جزءا منها. فقد كان على المسلمين أن يبرهنوا على أنه في مقدورهم الاعتماد على أنفسهم، فبهذه الطريقة وحدها يكون في مقدورهم الاستمرار في الحياة.

وجاءت دعوة إقبال للمشاركة في فترة بدأ فيها الشعب الهندي النضال من أجل التحرر من نير الاستعمار. وأخذت دعوة التحرر من الاستعمار شكل الدعوة الدينية، ولم يكن إقبال منفردا في هذا النهج عندما التزم بالدين في تفكيرة فجميع الساسة والقادة الروحيين وضعوا خططهم في مواجهة الاستعمار في صورة تتلائم مع التقاليد والمسلمات الدينية لبلدانهم. فالالتزام بالتعاليم الدينية التقليدية يقف كرمز لعظمة ومجد

الحضارة القديمة التي سبقت فترة السيطرة الاستعمارية، ويفيد كرمز للعزة القومية والتميز.

وأصطباغ فكر حركة التحرر القومي بالدين، تفرضه طبيعة قيادتها، التي تنتمي إلى فئات البرجوازية والبرجوازية الصغيرة التي تميل بشده إلى النزعات الدينية المثالية، فيؤكد مفكروها أن النزعات المادية التي أصبحت تسيطر على الحياة في الغرب، عليها أن تفسح مكانها للقيم الروحية التي تتجلى في أكمل صورها في الدين.

وأيا كان الأمر فإن الدين الذي يبشر بالتقشف والانقياد السلبي للوضع القائم لا يتلائم مع دعاوى دعاة التجديد الذين ينادون بتغيير الوضع القائم والنضال من أجل إصلاحه. كان إقبال واحداً من هؤلاء فطوال حياته كان يؤكد على الحاجه إلى المشاركة الإبداعية، وكان يرحب بكل دفعة وبكل تغير، وجعل يبصر الناس بمخاطر الاستسلام والاسترخاء والقناعة. وكان التغيير يتمثل بالنسبة إليه في «الموجة» (وهذه الاستعارة تتردد كثيرا في أشعاره)، فالموجة تتواجد لفترة من الزمان قبل أن ترحل ولكنها إذا توقفت عن الحركة تلاشى وجودها.

وأبعاد فلسفة إقبال الاجتماعية تتلخص في البحث عن الإنسان. وهدفه الأساسي في فلسفته هو أن يطلق قدرات الإنسان غير المحدودة وأن يوجهه إلى عالم أرحب مليء بالحياة، وسعى في أشعاره كي يوضح طريق الوصول إلى هذا المستوى الرفيع من الإنسانية. وكان إقبال يؤمن بأنالإنسانية في مقدورها أن تخلق مجتمعا مثاليا يتكون في مجموعه من ذوات أو شخصيات متطورة. وفي الطريق إلى تطور الشخصية ميز إقبال بين ثلاث مراتب من **التطور**: أولاها طاعة القانون، وثانيتها ضبط النفس (وهو أعلى مراتب النضج بالنسبة للشخصية)، وثالثتها التمسك بالقيم الدينية المقدسة.

واطلق إقبال على أعلى مراتب الكمال بالنسبة **للذات** (الايجو) لفظ «النائب» أو نيابة الله على الأرض. والوصول إلى هذه الحالة يعني بالنسبة له تحقيق هدف الإنسانية الأعظم. ويصف إقبال حالة «النيابة» (نائب) أو تكامل الذات أو نيابة الله على الأرض، قائلا إنها الحالة التى تمتزج فيها أعلى مراتب المعرفة والإدراك بأعظم وأقوى الدوافع البشرية.

ويعتبر إقبال الفرد المثالي غير منعزل عن بقية أفراد المجتمع ولكنه مكمل له. وفي كتابه أسرار خودي (أسرار الذات) يقول:

«الفرد يتواجد فقط كجزء من مجتمع، أما وحده (بمفرده) لا يساوي شيئا».

كان إقبال يؤمن بأن الإنسان في مقدورة أن يحقق ذاته ويطور قدراته بواسطة الآخرين فقط ومن خلالهم، ويرى أيضا أن تتوفر في المجتمع شروط معينة هي أن تكون له قاعدة روحية مستوحاة من مبدأ التوحيد في الإسلام، وأن يكون له قائد تلتف الجماهير حوله (النبي محمد)، وأن يكون له كتاب مقدس (قرآن)، وكعبة يحج إليها (مكة)، وأن يكون له تقاليد وأعراف تحفظ له الاستقرار. وأخيرا فالمجتمع المثالي يجب أن يتخذ العلم منهجا له فمن خلاله وبواسطة يستطيع السيطرة على قوى الطبيعية.

ويرى إقبال أن المجتمع المثالي المحكوم بمباديء القرآن يوفر الظروف المناسبة كي يحقق الفرد المثالي ذاته ويطورها. فيتسم هذا المجتمع في المحل الأول بالحرية، فلا يوجد به أي شكل من أشكال العبودية أو الاستغلال في الشئون الاقتصادية أو السياسية. ولا توجد به قيود تحد من قدرات الفرد الإبداعية وتعوقة عن التطور. فالقدرات الإنسانية لا تنمو أو تتحقق إلا في ظروف وأوضاع تتميز بالحرية وهذه هي الفكرة الملحة في الجزء المسمى «بندكي نامه» (أي«كتاب العبودية») من مؤلف إقبال «زبور عجم».

ولم يقدم إقبال تصورا لشكل الحكومة في هذا المجتمع المثالي، ولكنه على العكس من ذلك في كتابه «**تجديد الفكر الديني**» أوضح أن «الدولة . . . هي مسعى لتحويل هذه المباديء المثالية إلى حقائق ملموسة في

محاولة لتحقيقها من خلال نظام إنساني محدد، وبهذا المفهوم وحده تكون الدولة في الإسلام دينية، وليست بالمفهوم القائل إنها محكومة بممثل الله على الأرض . . . » (« تجديد ١٥٥ »).

ولأسباب مماثلة أخرى تبنى إقبال الشكل الجمهوري للحكم. وفي كتابه « تجديد الفكر الديني » يقول: « الشكل الجمهوري للحكم لا يتوافق تماما فحسب مع روح الإسلام، وإنما قد أصبح بمثابة ضرورة للقوى الجديدة التي قد استخلصت حريتها في البلدان الإسلامية ». (« تجديد » ١٥٧)

كان إقبال يؤمن بأن المبادىء الأساسية للمجتمع النموذجي تتمثل في طهارة ونقاء التعاليم الإسلامية التي تتجسد فيها فكرة الإخاء والمساواة لكل البشر والتي ترفض كل أشكال الظلم الاجتماعي. وكتب في كتابه « **جاويد نامه** » يقول:

« ما هو القرآن؟ هو حكم بالموت على الإنسان المتكبر، و إغاثة للعبد المعدم الجائع ». (« جاويد » ١٤٦٣/٤)

ورفض إقبال فكرة التعصب للقومية لأنها تشوه الإحساس بالإخاء، وتزرع بذور الحرب، وميزبين القومية والوطنية التي قد تخدم أهدافا نبيلة. وكتب إقبال في أحد خطاباته: « أن الوطنية فضيلة طبيعية حسنة، ولها مكانة بين القيم الخلقية للإنسان، على أن ما يهم الإنسان حقيقة بالدرجة الأولى هو إيمانه وحضارته وتقاليده التاريخية. فهذه هي الأشياء التي تستحق في رأيي أن يحيا وأن يموت من أجلها الإنسان وليس من أجل قطعة من الأرض تتحد بها روح الإنسان إلى حين. »

كان إقبال دائما يتخذ موقفا متشددا ضد التمييز العنصري وقد عبر عن رأيه القاطع في هذه القضية بهذه الكلمات..

« كل من يدعو إلى التفرقة بين البشر بسبب اللون أو الجنس سوف يهلك ».

أو كما كتب في كتابة « **رسالة الشرق** »:

لا تقولوا أفغانيين أو أتراك أو أبناء التتار
فنحن أبناء حديقة واحدة وأرومة واحدة
نحن جميعا أبناء ربيع واحد.

وقد أوضح إقبال في كتاباته النثرية موقفه من التمييز العنصري، ففي مقالة من مقالاته يكتب:

« يعارض الدين الإسلامي بشده فكرة التفوق العنصري ويعتبرها أكبر عقبة في طريق التعاون العالمي والوحدة بين الشعوب. إن الدين الإسلامي والتمييز العنصري متناقضان تماما. وفكرة التفوق العنصري هي أكبر عدو للجنس البشري وعلى كل من يقف في صف الجنس البشري أن يقف بحزم ضد مروجي هذه الفكرة ».

وتزايد كره إقبال للتميز العنصري وازداد أحتقارة للقوى الأوروبية الغربية التي تساندە، عندما قامت إيطاليا الفاشية بغزو أثيوبيا في عام **١٩٣٦**. وفي كتابه الموضوع بالفارسية تحت أسم « بس جه بايد كرد اي أقوم شرق » « **ماينبغي أن نعمل يا أمم الشرق** »، عبر إقبال عن سخطه العميق على تصرفات الحكام الإيطاليين. وفي صفحات عديدة من هذا الكتاب عبر عن إيمانه بأنه من الضروري وضع نهاية للإمبريالية ـ هذا النظام الذي سمح بارتكاب مثل هذه الجرائم دون عقاب. وأدان بشده أيضا مسلك الدول الأوروبية الأخر في التباطؤ في وقف العدوان على أثيوبيا والاكتفاء بإدانته في عصبة الأمم وفرض بعض العقوبات على إيطاليا. وطبقا لرأيه فإن الدول الأوروبية في عصبة الأمم فضلت أن تساير إيطاليا، وتتيح لها فرصة غزو أثيوبيا كى تشاركها في الغنائم فيما بعد.

وبقدر كاف من الفطنة السياسية لإدراك مغزى هذه الأحداث المحزنة، أخذ إقبال يثير المسلمين في الهند للاتعاظ من مأساة أثيوبيا، فقد تبين له أنه لا يرجى خير من عصبة الأمم أو من الدول الممثلة فيها الذين شبههم بأنهم « ناهبوا القبور » فحسب:

علينـا أن نتعظ من ورطة أثيوبيـا
فإن قـانون ربـاطة الجـأش الذي يحكم أوربـا بلا
منازع . . .
يسمح للذئـاب أن تلتهم الحملان
يجب أن يقـام نظـام جديد في العـالم ، ولا أمل في
حل دون الالتفـات إلى أولئك الذين ينهبون
أكفـان الموتى . »

(« مـا ينبغي أن نعمل » ، ٥٧ ـ ٥٩)

وإثر العدوان على أثيوبيـا بدأ إقبـال يمعن النظر في التحـالفـات وتقسيم العـالم إلى دول ، ورأى أن سيـاسة وضع اليد على المستعمرات وغزو البلدان الأخرى وفتح الأسواق الجديدة هو السبب الرئيسي لوقوع الحروب بين دول الغرب الأوربيـة.

وكان إقبال يرى أن النظام الاستعماري الذي أتاح للدول المتقدمة أن تقمع الدول الأقل تطورا يمثل انتهاكـا صارخا للعدالة ، فإدانة النزعات الاستعمـارية التوسعيـة يتردد في شعره في هـذه الفترة من عـام ١٩٣٤ ، وكتب إقبـال قـائلا :

دولة ترعى في مراعي دولة أخرى
ودولة تزرع الحب الذي يحصده غيرهـا .
وتعلمنـا الفلسفة أن الخبز يسرق من يد الضعيف
وممن تكرى روحه بعيدا عن جسده ،
إن استغلال الإنسان لأخيه الإنسـان هو
قـانون المدنية الحديثـة ،
الذي يخفي نفسه خلف ستـار التجـارة .

(« مـاذا ينبغي أن نعمل » ٣٨)

لقد كان سخط إقبـال على عملية غزو الحبشة شديداً لدرجة أنه كان يردد هذا الموضوع من وقت لآخر . وفي كتابه المسمى (ضرب كليم) « **شريعـة موسى** » عدة قصائد كرسهـا إقبـال لهذا الغرض .في قصيدته المسمـاة « **أثيوبيـا** » يدين إقبـال الدول الغربية في سعيهـا لفتح أسواق جديدة وتكالبهـا على تقسيم الدول إلى مستعمرات لهـا ويقول إن هذه الفعـال لا بد أن تشعل نيران حرب عـالمية ثانيـة. وفي هذه القصيدة يشبه إقبـال أثيوبيـا « بجثمـان » مصـاب بالسموم تريد دول الغرب أن تتقاسمه ، كمـا تفعل الغربان (جمع غراب) بالغنيمة :

إن نسور الغرب مـا يزال عليهم بعد أن يتعلموا
كم من السموم تتربص بهم في رفـات أثيوبيـا ،
تلك الجيفة المتعفنة التي توشك أن تتفتت
أوج مجد المدنية وقمة الفضيلة ؛
في نهب عـالمنـا ، حرفة الأمم ،
فكل ذئب ينفرد بالحملان المسـالمـة .

(« ضرب كليم » ١٤٧)

فجع إقبـال في مشـاعره الدينية عندمـا وقع الاعتداء على أثيوبيـا بواسطة الدولة التي توجد في عـاصمتهـا أعلى سلطـة في الكنيسـة الكـاثوليكيـة ، بدا له هذا العـدوان كاهانض وسبة لحقت الكنيسة الكاثوليكية جمعـاء ، هذه الكنيسة التي ترفع شعارات السلام والمحبة بين الأمم . وقد حزن إقبـال حزنـا شديدا لبقـاء البـابـا صامتـا وقت العدوان على الحبشة بحجة الفصل بين الدولة والكنيسة في إيطـاليـا :

ويل لشرف الكنيسة المشرق ،
فإن رومـا قد حطمته في الأسواق
حقيقة إنه مخلب قـاطع (يا أبـانـا المقدس)

(المرجع السـابق)

وعندمـا علم إقبـال بأن عصبة الأمم قد صوتت ضد إيطـاليـا كتب قصيدة بعنوان « **موسوليني** » تعطي انطبـاعـا لأول وهلة بأن إقبـال مؤيد لعملية غزو الحبشة. ولكن القراءة المتأنية لهذه القصيدة توضح بجلاء إدانة إقبـال أيضـا للإمبريالية الأوربية ـ التي مهدت طريق الاستعمار في وقت سابق على موسوليني ـ بقدر

إدانته لديكتاتور إيطاليا الفاشي نفسه. «**فالدوتشي**» في رأي إقبال قد سار في طريق سبق تمهيده بواسطة الانجليز والفرنسيين والهولنديين والبلجيكيين والبرتغاليين فى القرون الماضية. وقد رأي إقبال أن موسوليني يتسم بعدم الرياء عندما لم يضف على نظامه سمات الديموقراطية لخداع بقية الدول. وكان إقبال يعتقد أن الديموقراطية البرلمانية والفاشية لهما هدف واحد هو أستعباد الشعوب البسيطة الطيبة في قارتي إفريقيا وأسيا وامتصاص دمائهم.

ما هي الجرائم الموسولينية التي لم يعرفها العالم من قبل؟
لماذا الإصرار على إغراق أوربا الطيبة في مثل هذا الغضب الأحمق؟
لقد سلبتم خيام البدو الرحل وهي كل ثرواتهم لقد سلبتم التاج والعرش،
وكنتم المطاردين والقتلة بطريقة متمدينة.
وما كنتم تدافعون عنه بالأمس أدافع أنا عنه اليوم.
(ضرب كليم ١٥١)

ومع ازدياد شدة التوتر العالمي، بدأ إقبال يتحقق من اخطار نشوب حرب عالمية جديدة. وعلى الرغم من أن إقبال لم يكن في مقدوره رؤية ما يهدد السلم الأوربي في صعود هتلر، إلا أنه كان يعتقد بأن إيطاليا وألمانيا قد أنطلقتا في سباق عسكري محموم. وكان الموقف في آسيا أكثر وضوحا بالنسبة إليه، فعلى سبيل المثال لاحظ أن سعي اليابان الدائم للسيطرة على منشوريا حتى تكون على مقربة من حدود الاتحاد السوفيتي كان السبب الرئيسي الذي دفعها إلى مهاجمة الصين. وقد أدان إقبال أعتداءات الدول الإمبريالية وانشغالها بعمليات التسليح لإغراق العالم في بحر من الدماء.

ليتخل عن هذه الحروب الصليبية
هو الذي تهدد قبضته الملطخة بالدم كل الأرض.
فأوربا المغطاة من الرأس إلى القدم بالدروع،
تحرس في يقظة تسلطها البراق الكاذب.
(ضرب كليم»)

كان إقبال هلعا من فكرة اندلاع حرب عالمية ثانية، في قصيدة هجاء لحرب العالمية الأولى كتب إقبال في عام ١٩٢٤ محذرا من منظر قتل الناس بالجملة وإطلاق القنابل عليهم. وقد أدرك جيدا أن الوقوف ضد التوسع الأوربي الإمبريالي يمثل ضرورة حيوية، فالاستسلام والإذعان لا يتفقان مع روح فلسفته، بل هو على نقيض ذلك يؤمن بالنضال المسلح في مواجهة الشيطان، وكانت دعوته للفعل باسم «**الجهاد**». وكان يرى أنه يجب ألا تتاح الفرصة لأية دولة أوربية لتملك القوة التي تتيح لها التوسع العسكري:

«إذا كانت حرب الشرق غير مقدسة،
فهل حرب السلاح الغربي هي المقدسة؟
وإذا كانت الحقيقة هي هدفكم، فهل هذا هو الطريق السليم . . .
ان تباركوا أخطاء أوربا . . . وتضعوا الإسلام تحت المجهر؟»
(المرجع السابق ٦٣)

وفي نقدة لحضارة الأوربية أعلن إقبال في مرات كثيرة عن رفضه لنظام الديمقراطية البرلمانية. كان يؤمن أن النظم الجمهورية في بعض الدول لا تتعدى أن تكون حكومات شعبية بالاسم فقط وفي مجموعته الأولى بانك درا (صلصلة الجرس) يكتب:

إن مارد الاستغلال يرقص فى حلة النظام الجمهوري،
وعليك أن تتخيل أنه حسناء الحرية.
المؤسسات، الإصلاحات، الامتيازات والحقوق،
هي المخدرات الحلوة في الطب الغربي.
(بانك درا ٢٩٦)

وفي الثلاثينات من هذا القرن، انطلاقا من أخطاء الديمقراطية البرجوازية أدان اقبال الديمقراطية بوجه عام. كان في اعتقاده أن الصدع الأساسي في أي نظام ديمقراطي هو الفشل في التقدير الصحيح لقدرات الجماهير ونوعيتها والاكتفاء عوضا عن ذلك بالنظر اليها ككم. وقد كتب مستلهما احدى أقوال ستاندال:

اماط أوربي اللثام عن سر،
ولو أن الحكيم لا يميط اللثام عن لب القضية.
الديمقراطية هي شكل معين للسلطة،
يحسب فيه عدد البشر دون حساب لوزنهم.
(ضرب كليم ١٥٧/١٥٨)

وبالمثل رفض إقبال أفكار القوميين الهنود وفكرة «المؤتمر القومي لكل الهند». وقد عظمت معارضته بعد إعلان الدستور الجديد عام ١٩٣٥.

لم يقدم هذا الدستور الإلاحق التسيير الذاتي للأقاليم الهندية، على الرغم من أن الحكومة البريطانية محققا لاستقلال الهند. ولم يكن من المدهش أن يرفض الرأي العام الهندي هذا الدستور. وقد رفضه إقبال برمته بسبب وجهته الاتحادية ومانص عليه من حقوق لأقاليم الهند، فقد حطم الدستور الحركة القومية، وهز الثقة في وحدة أقاليم الهند التي آمن بها إقبال لفترة من الزمن. كان إقبال يعتقد أن إعلان هذا الدستور الجديد لم يغير شيئا من الوضع الاستعماري للهند، وانفصل عن هؤلاء الذين بالغوا في تقدير فحوى هذا الدستور:

أسبح مع التيار، تملق «فخاماتهم»،
مبادىء الناموس الجديد الذي يبتديء
ليته يكون أكثر صدقا أو تأدبا،
إني لأعجب أن تسمى البومة «صقر الليل».
(ضرب كليم ١٤٦ ـ ١٤٧)

ولاقتناعه بعقم مثل هذ الإصلاح الدستوري شبه إقبال الهند بطائر محبوس في قفص، أما الدستور الجديد فبدلا من أن يفك أسره ويطلقه سراحه سعى فحسب حتى يقدم له بعض وسائل الراحة في الأسر.

الشفقة هي قناع الصيادين الذين لا يعرفون الشفقة،
كل الأغاريد التي غنيها كانت بلاجدوى.
والآن هو يرمى بالزهور الذابلة في سجننا
كأنما ليصالح سجناءه القدامى مع سجنهم.
(المرجع السابق ١٦٤)

وقد ظهر عامل جديد في الحياة السياسية في الهند تحت الاحتلال البريطاني في العشرينات والثلاثينات وهو بزوغ طبقة عمال الصناعة وأصبحت أفكارهم ومعتقداتهم عاملا سياسيا جديدا يؤثر في طبيعه النضال من أجل التحرر. فقد أثرت الأفكار الاشتراكية بدرجات متفاوته على الشباب والجماعات اليسارية في الحركة القومية للهند وفتحت أمامهم آفاقا جديدة. فإنجازات الدولة السوفيتية الفتية بدأت تعرف في الهند، وتأسس الحزب الشيوعي في الهند عام ١٩٣٣ بعد توحيد المجموعات الشيوعية السابق تكوينها في الأقاليم المختلفة. ولكن الحزب الشيوعي في الهند اعتبر بعد عام واحد غير قانوني، وكان عليه أن يمارس نشاطه في الخفاء.

وكان إقبال دائما يفكر من أجل الرجل الفقير كما يفكر في الأمم الفقيرة. وبدأت المشكلة الاجتماعية تلح عليه بشدة، كانعكاس لتأثير ثورة أكتوبر الاشتراكية الكبرى في القارة لآسيوية. وكان إقبال أول شاعر يتحدث عن معاناة الطبقة العاملة في الشعر الأردي، وقد بدأ يستخدم في وعي مصطلح الرأسماليين **(سرمايه دار)** للتفرقة بينهم وبين العمال **(نادار)**. ولكن الاشتراكية كمذهب اجتماعي في تحليلها المنهجي ظلت بعيدة عن دائرة إدراكه.

حقيقة إنه طوال حياته كان يؤكد على عناصر العدالة

الاجتماعية والأخوة بين البشر ولكنه بحث عنها في العصر الأول النقي من ظهور الإسلام.

كان إقبال يحلم بوحدة تضم الدول الإسلامية في ظل شكل ما من الاتحاد يربط بينها عن طريق الإيمان المشترك ووحدة العقيدة. وطبقا لكلمات كيرنان V. G. Kiernan الذي ترجم أعماله و« إن اعتقاده في الأخوة النابعة من الدين يرجع إلى أنه كواحد من الطبقة المتوسطة كان قريبا بدرجه كافية من طبقة ملاك الأرض والنبلاء التي تعلو طبقته، وكذلك من طبقة العمال والفلاحين التي تقل عن طبقته، ولهذا كان في مقدوره أن يتأمل الحياة من وجهة نظر كل منهم ».

كانت فكرته المثالية عن المساواة والوحدة بين البشر ومبدأ توزيع الموارد وفقا للاحتياجات هي التي جذبته نحو الاشتراكية. ولكنه من جهة أخرى كان بغير وسعه قبول النظرة المادية للعالم، التي لا مناص من أن ترتكز عليها الاشتراكية الحقيقة. ولا نستطيع في الوقت الحاضر أن نوضح إلى أي مدى قد تعمق إقبال في دراسة المنهج الاشتراكي، على الرغم من أن من يكرس مثل هذا الجهد لدراسة الفلسفة الأوربية واتجاهاتها يفترض فيه أنه قرأ على الأقل كتاب « رأس المال » لكارل ماركس وربما بعض المؤلفات النظرية الأخرى.

يعترف إقبال بأنه لا يعرف الشكل الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع الأفضل الذي يتمناه. وببساطه يدعو إلى مجتمع يكون الأساس فيه العدالة الاجتماعية، وليس من الضروري أن يكون إسلاميا كلية. ولم يتساءل إقبال عما إذا كان في مقدرة الإسلام أن يكون قوة موحدة لمجتمع دولي أو أن منهجا آخر قد يحقق ذلك بنجاح أكبر. وقال إقبال ذات مرة:

« إذا كنت حاكما لدولة إسلامية فقبل كل شيء ومنذ البداية سوف أخلق منها دولة اشتراكية ».

(نقلا عن سميت W. C. Smith:

« الإسلام الحديث فى الهند » ٢٧ ص ١٣٢)

والإفصاح عن هذه الدعوة ظل بمنأى عن الثورة الاجتماعية وعن سيطرة الطبقة العاملة. ولم يكن إقبال راضيا على لحالة الاجتماعية القائمة، وكان يتطلع إلى التغيير، وبالرغم من دعواته المتكررة للثورة، فلم يكن يعرف كيف يمكن أن تنطلق الثورة، فهنا أيضا نصادف ذلك التناقض المعروف بين الفكر والفعل عند إقبال. كان إقبال يفكر في الثورة كقوة سرية مبهمة تبزغ فجأة بسبب عوامل مجهولة، وبضربة تغير العالم إلى حالة أفضل. وتحدث عنها كثيراً بطريقة رمزية. ولم ير إقبال أصلا أن الثورة نتيجة ضرورية للتطور الاجتماعي ولم يوضح أصلا أية طبقة اجتماعية سوف تفجرها، ولكنه توقع فقط قيامها في وقت قريب:

أوربا هى الموت لروح الإنسان، وآسيا هي
الموت لإرادة الانسان: وكلاهما لا يشعر بالحياة.
في قلوب الناس يشع تيار الثورة
وربما كان عالمنا القديم أيضا
يقترب من حتفه

(« ضرب كليم » ١٣٩)

كثيرا ما نظر إقبال إلى النظام الجائر للمجتمع البشري كنظام لا يمكن تأييده أو الدفاع عنه، ودعا إلى تغييره. ولكن من سيغيره: قوة ثورية غير معروفة الهوية:

السيد يحول الدم في عروق العمال إلى ياقوت
صاحب الأرض الظالم يدمر ما بذره الفلاح
الثورة! الثورة! الثورة!

(« زبور عجم » ١٣٤)

وكان إقبال بكل تأكيد واحدا من أوائل الشعراء في آسيا الذين احتفوا بانتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية، وعندما استقرت الأمور للسوفييت في روسيا وتدعمت، كان رد فعل إقبال قصيدة باسم « **رأس المال والعمل** » وفي هذه القصيدة دعا إقبال الطبقة العاملة في الشرق وفي الغرب

لاتباع المثال السوفيتي والتحرر من أغلال الرأسمالية:

إلى العامل الكادح أذهب، وإليه أتوجه برسالتي:
الكلمات ليست كلماتي وحدي، إنها رسالة تملأ
أركان العالم الأربع.
آه، إن رجل رأس المال الخبيث قد التهم
لحمك وجلدك.
لقد ضاع عرقك، منذ زمن، بين قرون الغزال
المتوحشة.
لكن تعال الآن. لأن السبل تتغير في أنحاء الأرض،
ففي الشرق والغرب أيامك تشرق
ومن رحم هذا الكون العجوز تشرق
شمس جديدة حمراء من أجل النجوم المطفأة
وأنت أيتها السماء، إلى متى سوف تنوحين؟
(«ضرب كليم» ٢٩٧ - ٢٩٨)

وتشبيه ثورة أكتوبر بالشمس الجديدة، ظهر أيضا في أشعار إقبال الموضوعة في اللغة الفارسية. في مقدمة منظومته المثنوية «**كلشن راز جديد**» (حديقة السر الجديدة) عاد إلى هذا الرمز ثانية:

رأيت ثورة من نمط آخر:
بزوغ شمس جديدة
(«كلشن راز جديد» ١٥/١٦)

وبدأت السمات الجديدة التي ظهرت بها حركة التحرير القومية للهند في العشرينات نتيجة اشتراك الطبقة العاملة، بدأت تنعكس في شعره في ذات العقد، خاصة في ديوان «**بيام مشرق**» (رسالة المشرق). وقد اهتم إقبال اهتماما كبيرا بوضع الطبقة العاملة ودافع عن حقوقها. وقادته فلسفته إلى رفض التفاوت بين الطبقات، وأدان بشدة ذلك التناقض الشديد المتمثل في عوز العمال وإسراف السادة.

في قصيدته «**أغنية العامل**» أشار إلى صانع القيمة - أي العامل - الذي يستغل بدون وجه حق بواسطة السيد الذي يتكاسل فحسب:

في غضبي وخرقي البالية أكدح كعبد مدفوع الثمن.
ولهذا يستطيع سيدي الكسول أن يزين نفسه بالحرير
ومن عرقي يبتاع المتسلط ياقوتا لخواتمه
ومن دموع طفلي يزين الأمير بيته باللآلي.
(«رسالة المشرق» ٢٥٧)

كان إقبال يعتقد بأن العمل الخلاق فقط هو الذي يمكن أن يكون أساسا لحياة سعيدة، وأن طفيلية الرأسماليين تمثل عبئا على أكتاف الإنسانية، وقد عبر إقبال عن أعتقاده في شكل قاطع في قصيدته المسماة «**حواربين الفيلسوف الفرنسي أوجست كومت وأحد العمل**»:

الرأسمالي يجلس ثقيلا على أكتاف الأرض،
آكلا نائما ليس عنده ما يفعل ولا يعرف الحزن.
ثروة العامل تخلقها فقط يد العامل
ألا تدرك أن هذا الرأسمالي الكسول
هو في الحقيقة لص؟
(«رسالة المشرق» ٢٤٤ - ٢٤٥)

وقد اعتنق إقبال هذه الفكرة، من شرحه الشاعري لفكر هذا الفيلسوف الفرنسي الوضعي أوجست كومت (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، الذي نادى بأن الإنسان في أعماقه يسعى إلى المشاركة والتوافق بين كل أعضاء المجتمع الإنساني.

قد أوضح إقبال أسس اعتقاد كومت في أن المجتمع الإنساني يجب أن يخضع الطبيعه وقوانينها التي تحدد مكانة كل فرد وعمله بحيث تنحصر الحرية الفردية في مجال محدود. فالعامل في هذه القصيدة ينتقد ذلك المبدأ القائل بثبات نظام المجتمع، وينتقد الفيلسوف الذى لا يري غير هدف واحد للحكمة، وهو ستر الاستغلال الرأسمالي،

والادعـاء بأن عدم المساواة الاجتمـاعية ضرورة دائمـة.

الفيلسوف كومت:
إن أبنـاء آدم أخوة،
إنهم كأغصن شجرة، أوراق وثمـار.
واحد منـا يوجه العمل وآخر ينجزه،
والإمبراطور محمود لا يكد بدلا من عبده ايـاز
العـامل:
إنك تخدعني. لا شيء من الحكمة في تعـاليمك.
هل تدعى أنه يستحيل إنهـاء هذه اللعنـه من المجتمع؟
يـا شعوذه الكلمـات، المكافـأة التي من حق فرهـاد[٢]
تود أن تجود بهـا على الطـاغية برويز.

(المرجع السـابق)

ينتمى إقبـال إلى طبقـة البرجوازية المسلمة الصغيرة، ولم يكن في مقدوره أن يرى العـامل ومشـاكله من وجهة نظر الطبقة العـاملة. لقد تحقق إقبـال، حقيقة، من بؤس واستغلال العمـال من جهة، ومن رفاهية رجـال الأعمـال من جهة أخرى، وكانت هذه اللامساواة تثير معـارضته بشدة. وكان يشير إليهـا مرارا ولكنه لم يقـدم أي برنـامج لحلها أو لرفع الظلم عن البؤسـاء وفي قصيدته «**نصيب الرأسمـالي والعـامل**» أشار إلى هذا التناقض الشديد بين نصيب العـامل والرجل المستغل:

أنـا أظفر بطرق الحديد وبضوضـائه الخشنة،
وأنت تظفر بالاستمـاع إلى الأرغن في المعبد.
أنـا أمتلك هذا الجسد ومعدته،
بينمـا انت تمتلك كل شيء يمتد من الأرض حتى السموات.

(«رسـالة المشرق» ٢٥٥ - ٢٥٦)

كـان من الصعب بدون شك على إقبـال أن يوافق على فكر الطبقة العـاملة. وقد رحب بثورة أكتوبر، ولكنه كان على دراية قليلة بالأسس التي قـامت عليهـا. وفي ذات الوقت كان يفكر في لينين بقدر كـاف، حتى أنه ذكره في قصيدة له، وهو في السمـاء يلقي بخطبة مؤثرة يدين فيهـا الامبريالية والرأسمالية ويطلب من الله أن يدمرهمـا. وفي قصيدة «**لينين في حضرة الله**» ترك إقبـال لينين يعبر عن غضب وحزن الطبقة العـاملة وعن سخطهم على الظلم الذي يسود العـالم ويحكمه. وفي قصيدة لاحقة يفوض الله إلى الملائكة تدمير بيوت الأغنيـاء، وتخريب حقولهم، وإصلاح أحوال العبيد في جميع أنحـاء العـالم. ولكن لا يمكن تفسير خطبة لينين أمام الله وتفويض الله للملائكة بأنهمـا دعوة إلى قلب النظام الرأسمـالي. ولكن في الحقيقة، فان لينين كممثل للدولة الاشتراكية في شعر إقبـال، يدافع عن حقوق العمـال ،ويدين الرأسمـالية، يلفت نظر القـاريء وإلى المبدأ الاشتراكي.

وفي موضع آخر يصور إقبـال لينين مرة ثـانية في السمـاء وهو يتحدث إلى فيلهلم إمبراطور ألمـانيـا، باعتبـاره مدافعاً عن مبدأ الحكم المطلق. في البداية يبدو إقبـال كمـا لوكان يتفق مع لينين في اعتقـاده بأن الجمـاهير قد حققت انتصارا على الظـالمين، ولكنه بعدئذ يترك الفرصة للامبراطور فيلهلم ليوضح أن موضوع وصول الجمـاهير للسلطة لم يتغيير كثيرا في العـالم ويذهب ألى أن الوضع العـالمي لن يتغير كثيرا إذا كانت السلطة في أيدي الملوك أو الجمـاهير:

إذا الشعب لبس تـاج السلطـان
ستستمر أيضـا فوضى المجتمع القديمة.

وقد شبة إقبـال السلطة العـالمية تشبيهـا خيـاليـاً، حيث شبهها بسيدة حسناء يحوم حولهـا الرجـال، واذا لم يفز بهـا ملك متوج، فسـوف تكون من نصيب واحد من عـامة الشعب:

---

٢) فرهـاد مهندس فارسي له في الأدب الفـارسي شهرة، وقيل أنه شق في جبل بيستون قنـاة ليظفر بحبيبة شيرون كما اقترح عليه كسوى برويز (وهو المشـار اليه في البيت التـالي).

لن تترك فتنة « شيرين » بدون اخذ ،
إذا لم يتيم بها « خسرو »[٣] ،
سوف يتيم بها حفار الجبال (« فرهاد »).
(« رسالة المشرق » ٢٤٩ ـ ٢٥٠)

وعلى الرغم من إدانة إقبال للاشتراكية كنظام اجتماعي مادي وغير مؤمن ، فقد كان إقبال يكن احتراما عظيما لمؤسس الاشتراكية العلمية كارل ماركس. وكان يشير إليه كمبشر بنظام جديد مؤسس على المساواة بين كل البشر ، وقد نظر إليه كنبي ورأى كتابه « رأس المال » ككتاب مقدس يحتوى على مبادىء نظام جديد عادل للمجتمع.
وكان إقبال يرى أنه يمكن القول ، أن في تعاليم ماركس تكمن بشكل لا إرادي ، مبادىء الإسلام التي ترتكز على مبدأ المساواة بين البشر أمام الله ، هذه حقيقة كامنة فيها على الرغم من أن نظام ماركس الاجتماعي مادي ولا يعترف بالله. وقد أشار إقبال إلى ماركس أحيانا بأنه نبي لا يعرف الحقيقة ، وقال عنه على سبيل المثال :

إن مؤلف « رأس المال ، قد أتى من نسل إبراهيم ،
أعنى النبي الذي لم يعرف جبريل ،
لانه يحمل في طياته الحقيقة حتى خلال ضلالته ،
فقلبه مؤمن رغم أن عقله مرتاب.
ديانة ذلك النبي الذي لم يعرف الحق ،
مؤسسة على المساواة بين البشر.
(« رسالة الخلود » ٦٩)

وفي موضع آخر يتوسل إقبال إلى روح ماركس أن تجهر مستنكرة نظام الاستغلال في أوربا الغربية ، ويدع ماركس يهاجم الاقتصاديين الأوربيين الذين يخفون عمدا البنية المستغلة للنظام الرأسمالي ويسخرون العلم فقط لتلبية احتياجات الطبقة الحاكمة :

أيها الاقتصاديون الحكماء ماذا يوجد في كتبكم المقدسة ؟
ملهاة ذات منحنيات محكمة ، من نوع دعوة البرامكة.
في مزارات الغرب الوثنية ،
وعلى منابرها وفي مراكز التعليم بها ،
الشراهة ، وجرائمها الفتاكة مقنعة ،
خلف ملهاة احتفالكم الخبيثة.
(«ضرب كليم » ١٣٩)

وفي آخر قصائده الهامة باللغة الأردية : « برلمان إبليس » (١٩٣٦) تخيل إقبال الشيطان يتناقش مع مستشارية في قلق حول انتشار رسالة كارل ماركس في انحاء العالم حيث تهدد سيادة الشيطان. لقد ترك إقبال الشيطان يسلم بأن الماركسية محزنة لقوى الشر ، ولكن إقبال يعود هنا ثانية إلى منابع فكره الأولى ويؤكد أن النمط الحقيقي الذي يهدد قوى الشر ليس الاشتراكية ، ولكن أحياء الإسلام وتجديده :
عضو البرلمان . . . :
لكن ما الجواب الذى نعطيه ،
لذلك المخلوق الملعون ، ذلك اليهودي الدنيء ،
ذلك النبي بلا سيناء ، ذلك المسيح
بلاصليب ـ بلا رسالة من الله ، حتى الآن
يحتضن كتابا؟ كيف ساحكي لك ،
كم تغضنت تلك العيون التى لا ترى الله تحت اللثام ،
تبشر الأمم شرقا وغربا
بيوم حسابهم ؟
أي طاعون فظيع استطاع أن يخرج هذا :
العبيد قد قطعوا الحبال
التي كانت تربطهم باعتاب سيدهم.

٣) اشارة إلى قصة « شيرين وخسرو » ، وقد قدمها فى الأدب العربى الحديث محمد فريد ابو حديد.

إبليس: . . .

عندما تشق الجرح يد الطبيعة
فليس من منطق مثابر للشيوعية
يستطيع أن يمحو الرتق
أأنا خائف من الاشتراكيين ؟ كلا .

(« أرمغان حجاز » ٢١٣)

وعلى الرغم من أن إقبال في سنوات حياته الأخيرة قد كرس أهتماما منتظما للاشتراكية إلا أن اهتمامه ظل مركزا في اعتقاده الديني الثابت أن الأساس الاقتصادي للاشتراكية يتفق مع تعاليم القرآن.

كذلك كان إقبال يعتقد أن الإسلام والاشتراكية لهما نفس الهدف، وهو ضمان العيش لكل الناس، ولم تتغير أفكارة في هذه الصدد. وعلى أي حال فقد اختلط على إقبال الفارق بين النظام الاشتراكي وبين افعال الإحسان في الدين كما أوصى به الإسلام، الذي ـ أي فعل الخير ـ ليس من شأنه القضاء على جذور الحيف وعدم المساواة. وفي قصيدة « **اشتراكية** » يورد إقبال بمعنى جديد جزءا من آية « الزكاة » الشهيرة: « يسألونك ماذا ينفقون قل العفو » « سورة البقرة ١٩/٢):

من سلوك الأمم يتضح
أن تقدم روسيا السريع ليس بلاريح .
وربما أظهر التقدم في هذه اللحظة، الحقيقة
المخبأة في هذه الكلمات « قل العفو »

(ضرب كليم ١٣٨)

طالب إقبال باشتراكية إسلامية للمسلمين. وقد وصف الإلحاد بأنه الشرخ الأساسي في النظام الاشتراكي في روسيا، على الرغم من أنه سلم بأن الاتحاد السوفيتي قد أكمل إلى حد ما وعن غير قصد عملا من أعمال الله. وكان يعتقد أن الالحاد السوفيتي لم يجيء إلانتيجة فشل الكنيسة الأرثوذكسية القديمة وفسادها. وفي قصيدة **روسيا البولشفية** يقول:

المراسيم الإلهية، الخفية، تتحرك
من يدري أية أفكار تضرب بعمق في عقل الكون!
هؤلاء المكلفون بالهدم، الذين اعتقدوا متأخراً أن الخلاص
أن يحموا القساوسة ؟
على روسيا الكافرة تهبط هذه اللعنة:
لتهوى وحوش الكنيسة وكل الآلهة المزيفة ؟

(« ضرب كليم » ١٤٣)

ولاقتناعه أن النظام الاشتراكي الذي حقق المساواة والعدالة لكل الناس لا يمكن أن يكون غير مؤمن، فإن إقبال في رسالته إلى الأمة الروسية « رسالة الخلود » يسأل شعب الاتحاد السوفيتي أن يكف عن إنكار الله وأن يبدأ حياة دينية. ولأول مرة يستخدم هنا تعبير « لا » و« إلا » الذي يتكرر بشكل أكثر في أعماله اللاحقة. فـ « لا » العربية هى أداة نفي في شهادة المسلم بإيمانه « لا إله ». وتعني السقوط النهائي لكل الهرطقة والسلطان الدنيوى أما « إلا » فهي تكون الجزء الإيجابي في الشهادة « إلا الله » وتعني لدي إقبال الحاجة إلى الاعتقاد في إله واحد والإيمان به كحاكم أعظم وتقديسه. واعتقد إقبال أن الشعب السوفيتي قد حقق بالفعل الجزء الأول من الشهادة باسقاطه النهائي لحكامه، ورأى إقبال أنه قد حان الوقت بالنسبة للسوفيت أن يعرفوا الله كسلطان أعلى لهم:

لقد انتهيتم الآن من السادة
انتقلوا من « لا » وأتجهوا صوب « إلا »

(« جاويد نامه » أو « رسالة الخلود » ١٤٣٧)

وفي رسالته إلى الأمة الروسية يشرح إقبال أفكار الاشتراكية الإسلامية، وهي نظرية اجتماعية فلسفية كانت ولا تزال رابحة بين قسم من المثقفين المسلمين، وتركز النظرية على الجوانب الاشتراكية في التعاليم القرآنية موضحة أن المساواة بين كل الناس لا تتطلب

ثورة أو إعادة تنظيم اقتصادي في المجتمع الإنساني، وأن التمسك الدائم بتعاليم القرآن كاف للوصول إلى الهدف. وقد أقام بعض المثقفين اعتقادهم أساسا على آيات القرآن التي تدين السادة الأغنياء وتدافع عن العبيد وتحض على فعل الخير وتقديم الزكاة. ويستشهد كثيرا في هذا الخصوص بالآية القرآنية «يسألونك ماذا ينفقون قل العفو» ـ البقرة ٢١٩/٢ ـ والآية الأخرى التي تقول:

«لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون . . .»
ـ آل عمران ٩٢/٣ ـ

فالاشتراكية الإسلامية تعلي من شأن فعل الخير معتمدة على الإرادة الطيبة للأفراد الأغنياء بدلا من مبدأ عدالة التوزيع. وقد حاول إقبال أن يثبت أن مبدأ الاشتراكية الذي تحقق بالفعل في الاتحاد السوفيتي هو مبدأ وثيق الصلة بالمباديء القرآنية، وبالتالي فليس ثمة صعوبات أمام قبول الشعب السوفيتي الاعتقاد في الله والاسترشاد بالقرآن وقوانينه:

إن الله أمر المسلمين، أن ضعوا أرواحكم
على أكفكم.
أعطوا كل ما تملكون فوق احتياجاتكم
لقد خلقتم قانونا جديدا ونظاما،
تأملوه قليلا،
في ضوء القرآن.

(«رسالة الخلود» ١٤٨٩)

لكن من الواضح أن إقبال لم يأخذ هذا النقاش مأخذ الجد، ولم يقصد بالتأكيد دعوة الشعب السوفيتي إلى اعتناق الإسلام. إنها كانت بالأحرى طريقة لإثبات أن المباديء الاشتراكية مثل تلك التي يتضمنها القرآن يمكن أن تطبق في العصر الحديث.

إن نقد كل أشكال الانتهاك والاستغلال التي يمارسها الإنسان ضد الإنسان ونقد النظم الرأسمالية، والتعاطف مع العمال، كل هذا يرد في كتابات إقبال مقترنا بعقيدة ثابته بضرورة إقامة علاقة حب بين الشعوب. إن العقيدة الدينية القوية جعلت إقبال غير قادر على الابتعاد عن فكر طبقته وعلى وضع شعره في خدمة الحركة الثورية للعمال والفلاحين كما فعل بعض المسلمين من معاصرية (على سبيل المثال «شاعر الثورة» ـ جوش مليها بادي) لم يكن إقبال أبدا قائدا للجماهير. كان شاعرا مثقفا وفيلسوفا، مرتبطا عاطفيا بالنظام الإقطاعي القديم الذي أراد على أساسه أن يبني مستقبلا اشتراكيا مثاليا. لقد أحس بقوة بالقمع الواقع على الطبقة العاملة، لكنه ظل بعيدا عنها. وكثيرا ما كان ينتقد الظلم الاجتماعي، ويدين النظام الرأسمالي الذي يتفشى فيه هذا الظلم. ولكنه في الواقع العملي قد سعى لتأمين النمو المطرد للعمل الرأسمالي. وفي بداية الثلاثينات دعا إقبال إلى إقامة وطن مستقل للمسلمين الهنود (وهو ما أصبح فيما بعد مطلب تأسيس دولة باكستان) وإلى تحديد مجالات النفوذ تحديدا عمليا ييسر للبرجوزية المسلمة أن تمارس نشاطها الرأسمالي دون عوائق.

حاولت في السابق أن أبين عدم الاتساق الأساسي الذي يميز حياة إقبال وفلسفته. وعدم الاتساق هذا لا يلازم شخصية إقبال فحسب، وإنما يسم الفترة التي عاش فيها، فهو كشاعر ومفكر وقف على الخط الفاصل بين حقيقتين ـ المجتمع الإقطاعي القديم والرأسمالية الحديثة ـ وقد انفصل جزئيا عن الاثنتين، لكنه فيما يختص بالأفكار التصق بالأولى، بينما من الوجهة العملية التصق أكثر بالثانية.

لقد كانت الاشتراكية في عصره ايديولوجية الحقبة الجديدة القادمة في التاريخ الإنساني، أيد يولوجية طبقة اجتماعية لم يعرفها إقبال ولم يثق بها. كان إقبال ممثلا نموذجيا للبرجوازية الهندية وفوق كل شيء لمثقفي الطبقة المتوسطة المسلمة. وقد عبر في شعره عن آمال هذه الطبقة ومطالبها وقدم لها المثل التي تخدم حاجاتها الموضوعية.

وقد نجح إلى حد ما في الإسراع بحركة انتقال المسلمين الهنود من النظام الإقطاعي إلى مجتمع برجوازي، وسم بذلك بشكل غير مباشر في تمهيد الأرض للتقدم في المستقبل نحو نظام اجتماعي أفضل وأكثر عدلا . . .

الصناعة الألمانية في زمن إقبال

أبدى إقبال اهتماماً كبيراً بالتطور الصناعي في ألمانيا وبحياة العمال تحت ظروف العمل الحديثة في المصانع .

△ مدخل شركة ا . ي . ج ببرلين عام ١٨٧٨ ، وهذا المدخل من الطوب الأحمر على الطراز القوطي .

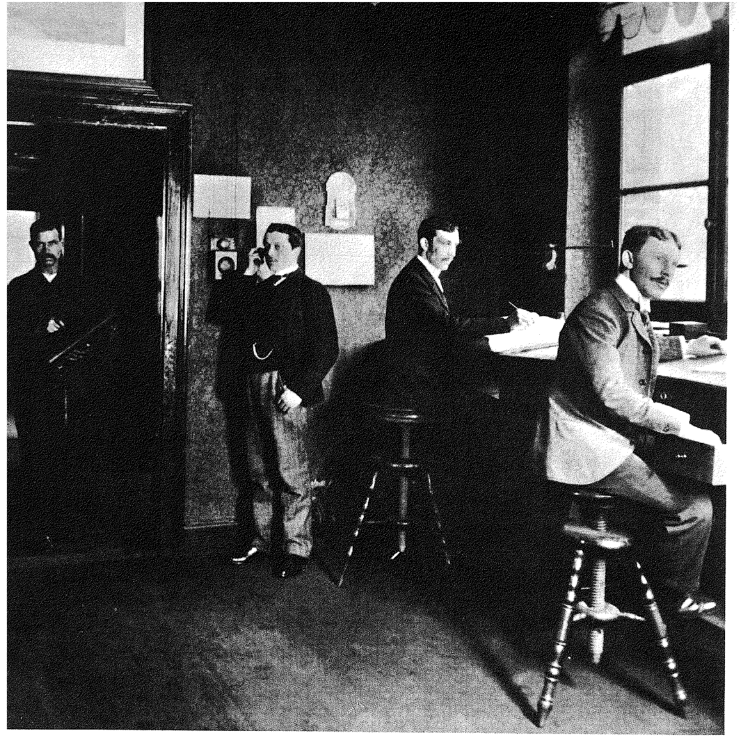
▽ على أن المدخل السابق لشركة ا . ي . ج كان هو الاستثناء . وفي الصورة مدخل مصانع «كاسيلا» للبويات والألوان في فنشتيم .



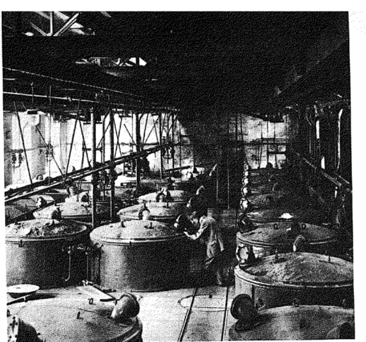
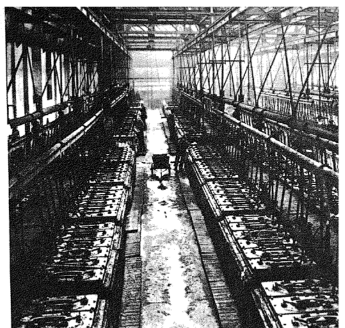
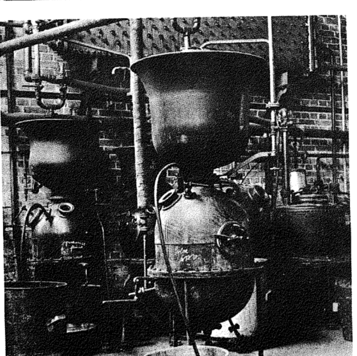
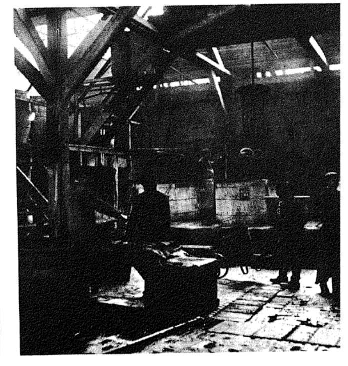
غرفة مكتب الرؤساء بشركة كاسيلا .



ساعي مكتب في زيه المألوف حينذاك .



مكتب الحسابات بشركة هنكل ، عام ١٨٩٥ . وتقع المكاتب عادة فوق صالات الانتاج . ومن المناظر المألوفة : المكاتب العالية

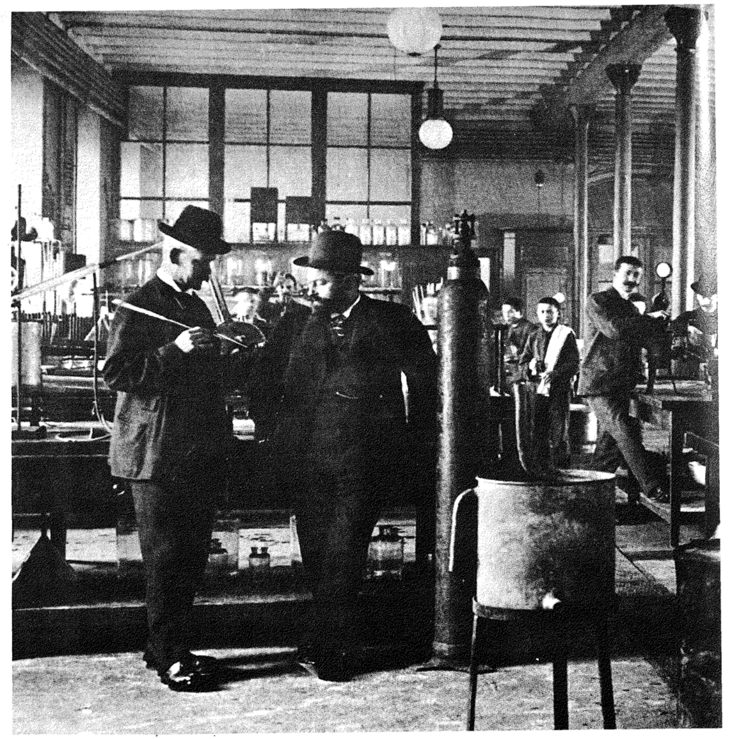





أعلى جهة اليسار
هذه الأجهزة الملونة لاختبار الصبغة وتركيبها بمصانع ب ا س ف (عام ١٩٠٠) .

أعلى جهة اليمين
معامل الكلور القلوي للتحليل بالكهرباء بشركة ب ا س ف .

أسفل جهة اليسار
جهاز ترشيح بشركة ميرك ، دارمشتات ، نحو عام ١٨٩٠ .

أسفل جهة اليمين
الانتاج بشركة كاسيلا .



معمل الصباغة بشركة ب ا س ف بمدينة لودفيج هافن . ونرى العاملين يحملون قبعاتهم أثناء العمل .

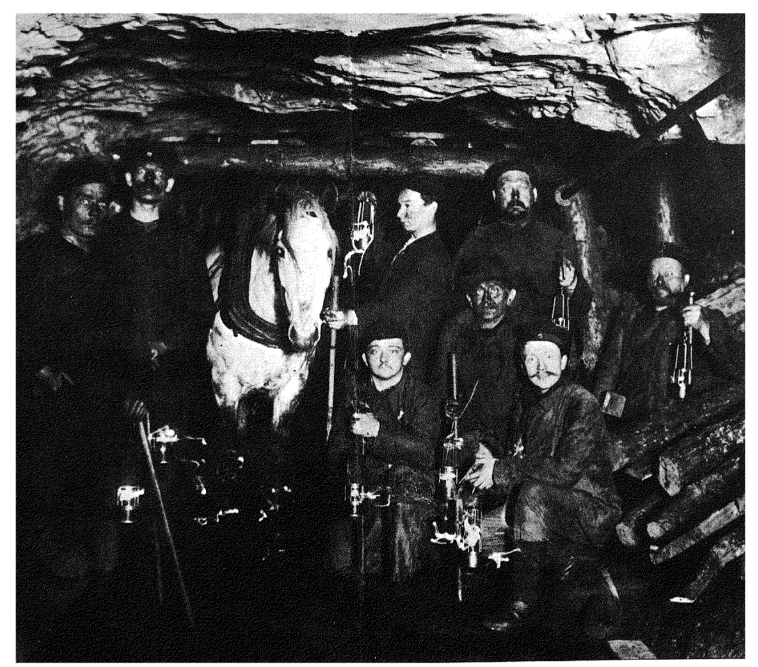


المرأة خلال العمل . نحو عام ١٩٠٠ كانت غالبية العاملات غير مؤهلات . وكانت ساعات العمل محددة بـ ٥٨ ساعة في الأسبوع .

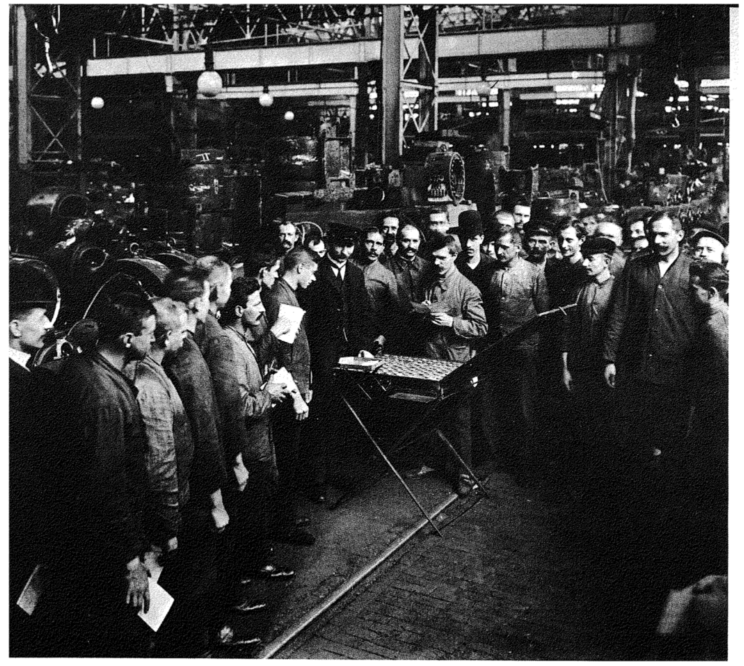
عاملات بشركة ا . ي . ج ، برلين .



استراحة الافطار بشركة ا . ي . ج ، برلين .



عمال مناجم . كانوا يعملون يومياً ١٤ ساعة ، ولم تكن لهم حقوق محددة .



العمال يتلقون أجورهم ، شركة ا . ي . ج ، برلين .

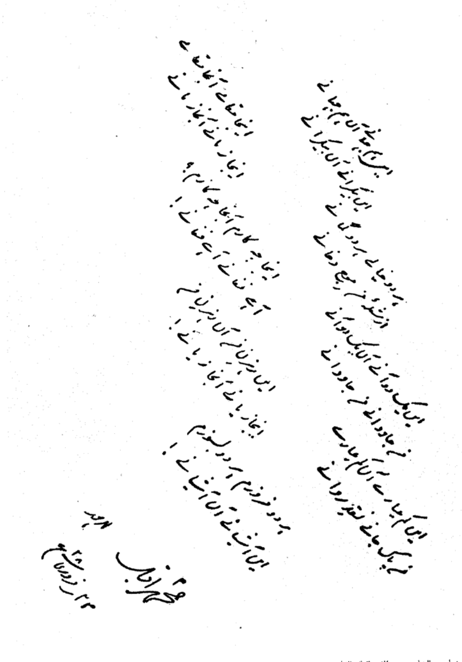


بائعو الجرائد أمام المدخل الرئيسي لشركة ب ا س ف بعد الانتهاء من العمل .



مساكن شركة كاسيلا ، نحو عام ١٨٩٥ .
لم تكن هذه المساكن مجرد علامة على الطريق في سبيل العدالة الاجتماعية ، وإنما صممت بحيث تسمح بالسيطرة على مواقف الاضراب والتمرد بسرعة .

هذه الصور مأخوذة عن كتاب **«صنع في ألمانيا»** ، سنوات تأسيس الصناعة الألمانية ، من عام ١٨٤٠ الى عام ١٩١٤
ويتضمن هذا الكتاب المصور مقدمة جيدة من وضع أوتو فولف امرونجن .
الصور من جمع كرستيان براندشتتر وفرانس هوبمان . ڤينا . ميونخ . زيورخ. ١٩٧٧ .



قصيدة بخط يد الشاعر من مؤلف إقبال الفارسي «زبور عجم» .

مؤلفات محمد اقبال وترجماتها العربية

« إن صوتي قد أوقد النار القديمة في بلاد إيران ولكن العرب لا يعرفون شيئا عن نغماتي الشجية »

(إقبال)

بانك درا (صوت الجرس)

نشر أولا عام ١٩٢٤ ، ولكنه يضم قصائده الأولى التي نظمها في صباه ثم ما أنشأه في أوربا ، والقسم الأخير من الكتاب يحوى مقطوعات وقصائد متفرقه نظمها إقبال في الفترة بين ١٩٠٧ و١٩٢٤ .

أسرار خودي « أسرار الذاتيه أو الانانية »

نشرت هذه المنظومة الفارسية عام ١٩١٥ ، وهي على القافية المزدوجة ، وتحوى فلسفة إقبال فى الذات وطريقة تربية الذات وتكوينها ، فالحياة رقى مستمر ، تواجه فيها الذات المصاعب والعوائق ، وعليها أن تقهرها حتى تنال حريتها . وما يتوي الذات خير وما يضعفها شر .

رموزبي خودي (رموز نفي الذات أو انكار الانانية)

ونشرت هذه المنظومة الفارسية عام ١٩١٧ ، وهي مكملة « لأسرار خودى » . وتحقوى على أركان وأسس النظام الاجتماعي الديني ، وبالخضوع لهذه الأسس ينال الفرد الكمال .

وقد ترجم د. عبد الوهاب عزام منظومة « أسرار » و « رموز » إلى العربية نظما .

بيام مشرق (رسالة المشرق)

صدر هذا الديوان عام ١٩٢٣ ، وهو يحوى رد إقبال على الشاعر الألماني جوته ، مؤلف « الديوان الشرقى للمؤلف الغربي » وقد كتب إقبال فوق عنوان الكتاب : « ولله المشرق والمغرب » .

وقد ترجم قسم هذا الديوان إلى العربية نظما د. عبد الوهاب عزام (كراجي ١٩٥٠) .

« تجديد الفكر الديني في الاسلام »

وضع إقبال هذا الكتاب بالانجليزية ، ويحوى ست محاضرات إلقاها إقبال عام ١٩٢٨ في جامعات الهند . وهى دون شك اشهر بحوثه الفلسفية الفكرية وقد استرعت الانتباه أولا في الغرب ، وترجمت إلى العربية ، ومدارها العلم الحديث والدين ومضمون الثقافه الإسلامية والتدين الإسلامي فى مواجهه العصر كما يراه إقبال .

زبور عجم

ديوان شعر بالفارسية ، نشر عام ١٩٢٧ ، وهو من أربعة أقسام ، وفيه يعبر إقبال عن فلسفته التصوفية ، والقسم الأخير من الكتاب هو « كتاب العبودية » .

جاويد نامه (رساله الخلود)

وصفت منظومة « جاويد نامه » بأنها « كوميديا إلهية » شرقية أشبه بملحمة دانتي الشهيرة .

صدر هذا المؤلف عام ١٩٣٢ ، وهو بالفارسية ، وقد ترجم إلى كثير من اللغات الأوروبية ، وترجم هذه المنظومة المثنوية إلى العربية أخيرا د. محمد السعيد جمال الدين بعنوان « رسالة الخلود » (القاهرة ١٩٧٤ ، نشر سجل العرب) . وتقوم هذه المنظومة على فكرة « المعراج » ، فهي

في صورة سياحة في الافلاك، تبدأ بصلاة الشاعر وبدعاء إلى الله أن يخلصه من قيود الزمان والمكان، إلى أن تظهر له روح جلال الدين الرومي الذي يصحبه كمرشد إلى العالم العلوي. وفي خلال «معراجه» يلتقي إقبال بالكثير من المصلحين والمتصوفة والفلاسفة. (الأفغاني وسعيد حليم والمهدي السوداني والحلاج وشاعر الهند غالب . . .) وتنتهي هذه المنظومة برسالة يوجهها الشاعر إلى الجيل الجديد.

مسافر

منظومة فارسية مثنوية، نشرت عام ١٩٣٤ ويحوى هذا الكتاب الصغير ما نظمه إقبال حين سافر إلى افغانستان تلبية لدعوة نادر شاه ملك افغانستان سنة ١٩٣٣، ويحوى الكتاب قصائد خص بها الشاعر سنائي الغزنوي والسلطان محمود الغزنوي واحمد شاه الدرانى ـ وكان نادر شاه قد وجه دعوته الى إقبال طالبا نصحه في النظام التربوي الإسلامي الأمثل.

بال جبريل (جناح جبريل)

نشر عام ١٩٣٥ وهو باللغة الاردية

ويشمل قصائد إقبال أثناء زيارته الآثار الإسلامية في الأندلس مثل مسجد قرطبة

ومن القصائد الشهيرة فى «بال جبريل» منظومة بعنوان «لينين أمام الله» واخرى بعنوان «الملائكة يودعون آدم خارجا من الجنة» وتحوى هذه الأخيرة محاورة بين جلال الدين الرومى واحد مريدية الهنود.

بسن جه بايد كرد اي أقوم شرق

(ماذا يجب أن نعمل يا أمم الشرق)، وهو بالفارسية، ونشر عام ١٩٣٦، وكان الدافع لوضع هذا الشعر اخبار استيلاء إيطاليا على الحبشة، وموضوع هذا الشعر واضح من العنوان، وهو موقف البلاد الشرقية والإسلامية في العالم الحاضر وفي مواجهة الغزو الأوروبي

ضرب كليم

نشر هذا الديوان عام ١٩٣٧، وهو باللغة الاردية وقد ترجمه د. عبد الوهاب عزام إلى العربية ونشره بالباكستان، ومن المقرر أن يصدر من جديد عن الدار العلمية ببيروت.

ارمغان حجاز (هدية الحجاز)

بالفارسية والأردية ونشر هذا الديوان بعد وفاة إقبال ويقول د. عبد الوهاب عزام عن هذا الكتاب انه يحوي رباعيات بالفارسية يخاطب بها إقبال شعراء العرب. والقسم الاردي منه أعظم شأنا: فيه مجلس شورى إبليس، وهو محاورة بين إبليس ومشيريه وشكوى بعض المشيرين من الديمقراطية إذ يخافون أن تصلح العالم، وشكوى من الشيوعية . . . وجواب إبليس بأنه لا يخشى كل ما ذكروه من المذاهب، ولكن يخشى إن تنبه المسلمون، ففيه دون غيره القضاء على سلطان إبليس . . .

ومن المؤلفات العربية عن إقبال:

محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره
بقلم د. عبد الوهاب عزام.
بيروت ١٩٧٢، طبعة ثانية، الدار العلمية.
الدار العلمية.

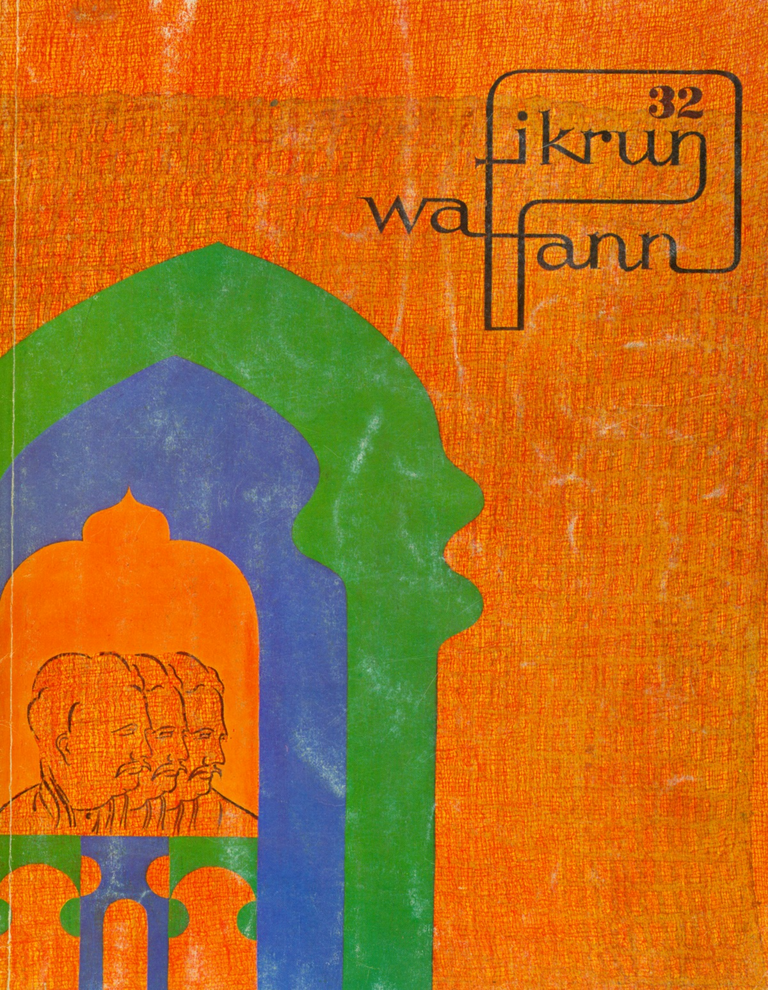
إقبال . . . الشاعر الثائر
بقلم د. نجيب الكيلاني. بيروت ١٩٧١، الدار العلمية.

فلسفة إقبال والثقافه الإسلامية
ترجمة واخراج محمد حسن الاعظمي والصاوي شعلان.
بيروت ١٩٧٢.

لوح عناوين مقالات هذا العدد من وضع أنا ماري شيمل



نصب تذكاري بمدينة ميونخ للفيلسوف والشاعر الباكستاني محمد اقبال
وحصوله على إجازة الدكتوراه من جامعتها .


32
fikrun
wa
fann